Marheinekes „Grundlehren der christlichen Dogmatik“ in ihrer Abhängigkeit von Schelling.

Eine vergleichende Studie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

ACAD.
LUGD BAT.
BIBL.

vorgelegt von

Friedrich Zoeller.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Oktober 1908.

Erlangen 1909.
Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob.

143

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät Erlangen.

Referent: Herr Prof. Dr. Falckenberg.
Dekan: Herr Prof. Dr. Hensel.

Meinem Onkel

Herrn Fabrikbesitzer **Adolf Zöller**

in herzlicher Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542704_0092

Einleitung.

1. Der Rationalismus, der zu Anfang des 19. Jahrhunderts die protestantische Theologie Deutschlands beherrschte, hatte die überkommene Kirchenlehre einer strengen Kritik nach dem Massstabe der Vernunft unterworfen. Alles, was der Vernunft nicht begreiflich war, wurde aus der Glaubenslehre entfernt, und das Christentum durch diese kritische Vereinfachung in eine rein rationale, moralistische Universalreligion mit den vernunftgemässen Dogmen »Gott, Tugend, Unsterblichkeit« verwandelt. Einen wesentlichen Rückhalt fand der Rationalismus in der Wolff'schen Philosophie und den zahlreichen Popularphilosophen der Aufklärung. Kants Einfluss bedeutete zunächst eine Stärkung des Rationalismus, der jetzt an Stelle seines früheren subjektiv-dogmatistischen Verfahrens im Kritizismus eine gediegene, philosophische Grundlage für seine Ideen gewann.

Der Anfang des 19. Jahrhunderts führte indessen mit seinen grossen allgemeinen, zunächst politischen und nationalen Bewegungen, welche tief in das Geistes- und Gemütsleben Deutschlands eingriffen, auch auf religiösem Gebiete einen Umschwung herbei. In der theologischen Wissenschaft wird durch Schleiermacher im Gegensatz gegen die herrschende Verstandesrichtung das im Gefühl lebende fromme Selbstbewusstsein zur Grundlage der Glaubenslehre gemacht. Auch die Romantik, deren Lust am Geheimnisvollen

und Abenteuerlichen, an Dämmerung und Halbdunkel auf religiösem Gebiete zu mystischer Gemütsandacht und schwärmerischer Vorliebe für das Mittelalter führte, trat der nüchternen Aufklärung entgegen. Treitschke gesteht zu, dass »die religiöse Innigkeit der Romantik dem selbstgefälligen Rationalismus, der so lange über die »Nacht des Mittelalters« gelächelt hatte, mit einem Schlage ein Ende machte.« Auch die zunehmende Geschichtsforschung, erfüllt von einer objektiven Betrachtung, verdrängte jenen willkürlichen, altklugen Pragmatismus, der im ganzen Strom der Zeiten immer nur sein eigenes Bild sehen wollte.

Von weit grösserer Bedeutung für den Umschwung in der Theologie waren die Systeme des nachkantischen Idealismus. Die Schelling-Hegelsche Philosophie des spekulativen reinen Denkens übernahm nicht nur die Herrschaft in der deutschen Philosophie, sondern gewann auch auf die Theologie einen unmittelbaren Einfluss. Damit beginnt eine der bedeutungsvollsten, bis in die Gegenwart nachwirkenden Perioden in der Geschichte der protestantischen Dogmatik: die sogenannte spekulative Dogmatik. Der allgemeinen Restaurationstendenz des Zeitalters entsprechend versucht sie das Dogma mit Hülfe der Spekulation wieder herzustellen. In den Formen der idealistischen Philosophie glaubt sie den Wahrheitsgehalt des Christentums und zwar des vollen, nicht des rationalistisch entleerten, wiedergeben zu können. Dabei sucht sie vor allem den tiefen, spekulativen Gehalt der gegebenen positiven Dogmen und damit ihre unantastbare Wahrheit zu erweisen.

Die hervorragendsten Vertreter dieser Richtung sind Karl Daub und Philipp Marheineke.

Karl Daub, geboren 1765 in Kassel, gest. 1836 als Professor der Theologie zu Heidelberg, wo er seit 1795 wirkte, hat den ganzen Entwicklungsgang der Philosophie von Kant bis Hegel durchlaufen. Sein »Lehrbuch der Katechetik« (1801) ist nach Kantischen Grundsätzen verfasst, in seinen »Theologumena« (1809) steht er bereits auf Schellingschem Boden, ebenso in seinem »Judas Ischarioth« (1818), und schrieb sein letztes Werk, »die dogmatische Theologie jetziger Zeit« (1833) vom Hegelschen Standpunkt aus. Daub war ein Geist von schöpferischer Denkkraft, von einer ungewöhnlichen geistigen Beweglichkeit und Energie, die es ihm ermöglichte, die verschiedenen philosophischen Systeme innerlich zu durchleben. Leider hat Daub wegen der Schwerfälligkeit und Härte der Darstellung und wegen einer zu kühnen Abstraktionsgabe lange Zeit nicht die Beachtung gefunden, welche er als der Vater des Intellektualismus in der neueren Theologie verdient. — Sein Schüler Marheineke erreichte zwar nicht die wissenschaftliche Tiefe und Originalität des Meisters, übertrifft ihn dagegen an Formgewandtheit und systematischer Abrundung seiner Schriften.

Philipp Konrad Marheineke[1]), geboren am 1. Mai 1780 in Hildesheim, studierte seit 1798 Theologie in Göttingen, wurde 1804 daselbst Repetent, 1805 ausserordentlicher Professor und zweiter Universitätsprediger in Erlangen, 1807 ordentlicher Professor in Heidelberg. Hier lernte er Daub kennen, dessen treuer Freund und Schüler er zeitlebens blieb. 1811 wurde er nach Berlin an die neugegründete Universität be-

1) bis 1823 Marheinecke.

rufen und wirkte hier als Professor der Theologie und Prediger an der Dreifaltigkeitskirche bis zu seinem Todesjahr 1846.

Marheineke war ein vielseitiger und beweglicher Geist, der sich bereits auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, Symbolik und Homiletik ausgezeichnet hatte, ehe er 1819 mit seinen »Grundlehren der christlichen Dogmatik« hervortrat. Marheinekes Werk verrät zwar deutlich den Einfluss der Daub'schen »Theologumena«, bietet aber im Unterschiede von dieser Schrift, welche nur einzelne Partien der Glaubenslehre behandelt, ein völlig ausgearbeitetes System der Dogmatik. Ausserdem zeichnet sich Marheineke vor seinem Meister durch eine gewandtere, fliessendere Darstellung aus.

Wie wir aus der Vorrede erfahren, schrieb Marheineke die »Grundlehren«, um der Vernachlässigung, welche die Dogmatik unter der Herrschaft des Rationalismus erfahren hatte, entgegen zu treten, »denn entweder ist sie so simplifiziert und auf das Minimum reduziert worden, dass sie fast alle Ansprüche als Wissenschaft aus freien Stücken aufgegeben hat, oder zu einer Historie gemacht worden, woraus man zwar Geglaubtes, aber keinen Glauben an das Christentum, höchstens allerlei Meinungen über dasselbe, aber keine Theorie seiner Glaubenslehren abnehmen konnte.« (S. IV). Demgegenüber will Marheineke das Faktum des christlichen Glaubens methodisch zum spekulativen Wissen erheben. Es muss (so sagt er) »durchaus einen Standpunkt geben, auf welchem Schrift, Kirche und Vernunft eins sind und diesen habe ich in allen einzelnen Lehren der christlichen Religion gesucht.« (V).

Der Standpunkt, den Marheineke hier einnimmt,

ist wie in Daubs »Theologumena« der spekulative Standpunkt der Schellingschen Philosophie. Aus zahlreichen Stellen der »Grundlehren« ersehen wir deutlich, dass Marheineke von Schellings Schriften zum mindesten die »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (1803), die »Philosophie und Religion« (1804) und die »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809) gekannt und studiert hat. In nicht geringerem Masse als die »Theologumena« Daubs dürfen wir Marheinekes Dogmatik als den scharfsinnigen Versuch betrachten, die Prinzipien der Schellingschen Philosophie auf dem Gebiete der dogmatischen Wissenschaft zur Geltung zu bringen. In diesem Sinne nennt W. Gass die »Grundlehren« mit Recht ein »philosophisches Kunstwerk«. Dennoch haben sie in theologischen und philosophischen Kreisen nur wenig Freunde gefunden. Während wir D. Fr. Strauss in seinen »Charakteristiken und Kritiken« (2. Aufl. 1844) eine ausführliche, gerechte Würdigung von Daubs Leben und Lehre verdanken, haben die Grundlehren nur bei W. Gass in seiner »Geschichte der protestantischen Dogmatik« (Berlin 1867 4. Band S. 485—494), und G. Frank (RE. 3. Aufl. Bd. XII S. 364 f.) eine kurze Darstellung gefunden. F. H. R. von Frank in seiner »Geschichte und Kritik der neueren Theologie« (Erlangen 1898) begnügt sich damit, einzelne Ausführungen Marheinekes zu zitieren und aneinander zu reihen. Abgesehen von der Kürze dieser Inhaltsangaben, welche nur ein ungefähres Bild des Systems zu entwerfen vermögen, ist die Abhängigkeit Marheinekes von Schelling nirgends eingehend berücksichtigt.

Die vorliegende Abhandlung stellt sich deshalb

die Aufgabe, zu untersuchen, inwiefern und wie weit Marheinekes »Grundlehren der christlichen Dogmatik« (1819) von Schelling abhängig sind. Dabei gilt es, die Untersuchung nicht auf die Hauptgedanken der beiden zu vergleichenden Systeme zu beschränken, sondern auch in die Details einzudringen, um eine klare Anschauung vom Verhältnis der »Grundlehren« zur Philosophie Schellings zu gewinnen.

Dabei übergehen wir selbstverständlich alles rein Theologische, da wir uns nicht mit dem Theologen, sondern mit dem Religionsphilosophen Marheineke beschäftigen wollen; ebenso kommen für uns bei Schelling nicht die Einzelheiten seines Systems, sondern vor allem die Weltanschauung und daneben gelegentliche religionsphilosophische Aeusserungen in Betracht. Obwohl es vielleicht an sich zweckdienlich wäre, die Vergleichung nach bestimmten einzelnen Gesichtspunkten, z. B. Gott, Gott und Welt, Gott und Mensch, Begriff der Religion u. a. m. durchzuführen, schien es andererseits doch ratsam, den für die »Grundlehren« charakteristischen Rahmen zu berücksichtigen. Allerdings müssen wir dafür gelegentlich eine Wiederholung mit in den Kauf nehmen.

Die Übersichtlichkeit des Ganzen dürfte gewinnen, wenn wir eine kurze Darstellung der Schellingschen Philosophie voranschicken, bevor wir an der Hand der Grundlehren die Abhängigkeit Marheinekes von Schelling im Einzelnen nachweisen.

2. Im Gegensatz zum Kantischen Dualismus zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich suchten die Schöpfer der grossen idealistischen Systeme von einem Grundprinzipe aus das gesamte Weltgeschehen als »das Werden des Vernunftreiches durch einen

fortlaufenden Gedankenprozess nachzubilden, die Welt zu »konstruieren«. (Eucken, Weltanschauungen 4. Aufl. S. 455). Durch Beseitigung des Dinges an sich hatte Fichte die Einschränkung auf eine relative Erkenntnis der Wirklichkeit abgeschüttelt und damit einer neuen Metaphysik Raum gegeben. Der Idealismus als die Auflösung der Erfahrungswelt in einen Bewusstseinsprozess wird von ihm konsequent weitergebildet und die Aussenwelt lediglich als die Erscheinung des Geistes, der Vernunft, betrachtet. Es ist »eine Hineinziehung der ganzen Welt in eine von innen aufsteigende Bewegung, die hier unternommen wird.« (Eucken S. 454). So wird die Vernunft weltschaffend, das menschliche Ich zum absoluten Ich. »Das Sein der Dinge besteht in ihrem Gesetztsein durch das absolute Ich, die beiden Sätze: »ich bin« und »Dinge sind ausser mir« sind identisch.« (Schelling, System des transzendentalen Idealismus, W. W. I. 3. S. 341). Das absolute Ich wird von Fichte als die sittliche Vernunft gedacht, die in einer ursprünglich unbewussten Tathandlung sich selbst durch die Setzung des Nicht-Ich, der Welt, begrenzt, aber nur um durch die Arbeit an diesem Stoff zur Selbstunterscheidung und zum Bewusstsein der sittlichen Bestimmung zu gelangen. (Troeltsch, RE. 3. Aufl. Bd. VIII. S. 628). So zerfallen die Handlungen des Ich in eine theoretische und in eine praktische Reihe, welche sein fortschreitendes Bewusstwerden seiner selbst darstellen und sich erst im Unendlichen treffen. Wie für das absolute Ich, so dient auch für die von ihm hervorgebrachten empirischen, endlichen Iche die Welt, das Nicht-Ich, als das »Material der Pflicht«, als das Feld der praktischen Betätigung.

Von Fichtes energischem Auftreten angezogen, schloss sich Schelling zuerst diesem an. Bald aber suchte er den Dualismus von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt, den Fichte durch die Voranstellung des Ersteren nur scheinbar aufgelöst hatte, gänzlich zu beseitigen. Unter dem Einfluss der romantischen Poesie und im Streben nach einer umfassenden Naturbetrachtung vermag er die Natur nicht im Sinne Fichtes als ein Brett zu betrachten, welches das Urich vor sich hinnagelt, um daran anprallend auf sich selbst zurückgetrieben zur Reflexion genötigt zu werden. (Falckenberg, Gesch. d. n. Philosophie 5. Aufl. S. 389). Die Natur existiert für Schelling nicht bloss phänomenal, sondern sie besitzt selbständige Realität. Sie ist das werdende Ich, der objektive, sichtbare Geist, so lautet das Thema der Schellingschen Naturphilosophie, welche den gesamten Weltprozess von den untersten Tiefen der anorganischen Natur an bis zur Menschenwelt empor als das tätige Schaffen einer alles umfassenden und durchdringenden Weltsubstanz oder Weltseele zu begreifen sucht, welche Natur und Geist, Reales und Ideales, Objektives und Subjektives in sich gleich wesentlich, unzertrennlich und identisch zusammenschliesst. Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur.

Hatte die Naturphilosophie die Entwicklung der Natur zur Intelligenz verfolgt, so antwortet das »System des transzendentalen Idealismus« (1800) auf die Frage: wie kommt die Intelligenz zur Natur? Hier schliesst sich Schelling wesentlich an Fichtes Wissenschaftslehre an und ergänzt sie durch eine »Philosophie der Kunst«. Die Naturphilosophie und der trans-

zendentale Idealismus bilden »die beiden Grundwissenschaften der Philosophie, die einander entgegengesetzt im Prinzip und in der Richtung sich wechselseitig suchen und ergänzen.«

Die Synthese dieser beiden, bisher koordinierten, Grundwissenschaften erfolgt in Schellings Identitätsphilosophie, der zweiten Periode seines Philosophierens. Beide Reiche, Natur und Geist, mit ihrer Einheit in der Verschiedenheit, verlangen ein unbedingtes Absolutes, in welchem sie begründet liegen. Dieses muss, um Geist und Natur zu erklären, die Identität oder auch die Indifferenz von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt, wie überhaupt von allen Gegensätzen sein: Identität, weil Reales und Ideales im Grunde dasselbe sind, Indifferenz, weil es »gleichgültig« unter beiden Gesichtspunkten betrachtet werden kann. Diese totale Indifferenz, welche zugleich als absolute Vernunft bestimmt wird, kann nicht durch die »Reflexionsphilosophie des Verstandes« begriffen, sondern nur durch die »intellektuelle Anschauung«, eine Art genialer Intuition, »geschaut« werden. Ausser der Teilnahme an der unendlichen Selbstverwirklichung des Absoluten in den Reichen des Geistes und der Natur gibt es nichts Wesenhaftes. Alles besondere, individuelle Dasein, heisse es Natur oder Geist, das ausser der Verknüpfung mit der göttlichen Alleinheit für sich sein will, ist nichtig und vergänglich. Einzelne, endliche Dinge gibt es nur für die Reflexion, die das Einzelne vom Ganzen trennt. Weil die absolute Identität alles ist, ist sie zugleich Totalität oder das Universum; nicht die Ursache des letzteren, sondern dieses selbst. Der grossen Ähnlichkeit des Identitätssystems mit dem spinozistischen

Pantheismus ist sich Schelling wohl bewusst und gedenkt mit Wärme des nun zur Geltung gekommenen Spinoza. Die nähere Darlegung des Identitätssystems findet sich in den Schriften: »Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge« (1802), »Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie« (1802), »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (1803). Von der letztgenannten Schrift sind die beiden Vorlesungen »Über die historische Konstruktion des Christentums« und »Über das Studium der Theologie (VIII und IX) für Schellings Auffassung der Religion und des Christentums von hervorragender Bedeutung. Daneben kommen zerstreut vorliegende Äusserungen folgender Schriften in Betracht: »Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt« (aus dem Jahre 1802. W. W. I. 5. S. 106—124) und die aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Abhandlungen: »Philosophie der Kunst« (1802—1805. W. W. I. 5. S. 353—736) und »System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere« (1804. W. W. I. 6. S. 131—576). Schellings Gedanken über Religion und Christentum hier erörtern zu wollen, hiesse der nachfolgenden Darstellung vorausgreifen. Ebenso können wir den Inhalt der Schriften »Philosophie und Religion« (1804) und der »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809), die in unserer Abhandlung eingehend besprochen werden, nur kurz zusammenfassen:

Die Frage nach der Entstehung der vielen, endlichen Dinge wird von der Identitätsphilosophie ungenügend beantwortet. Deshalb sucht Schelling, an-

geregt durch eine Schrift von Eschenmayer, in seiner Abhandlung über »Philosophie und Religion« die Entstehung der endlichen Welt wie bei Plato als einen unerklärlichen Abfall der Ideen oder Seelen zu erklären. Mit der höchsten Entfernung vom Absoluten, dem Fürsichselbstsein oder der Ichheit der Ideen, beginnt zugleich ihre Rückehr zur Ureinheit. Die Seele legt ihre Selbstheit ab und gelangt wieder zum Göttlichen zurück, womit die Sinnenwelt in eine Geisterwelt aufgelöst wird. In dieser Weise betrachtet hier Schelling den Abfall als ein Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes.

Wie kann aus der vollkommenen Einheit Gottes dieser Gegensatz der Endlichkeit hervorgehen? Ein Abfall ist ohne Freiheit unmöglich, und dieses Vermögen des Guten und Bösen ist wie alles im Absoluten begründet. Wollte man den Grund des Bösen allein in die Endlichkeit setzen, so hiesse das die »Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausrücken« (I. 7. S. 335). Beeinflusst durch die Schriften des Mystikers J. Böhme und seines Zeitgenossen Baader glaubt Schelling die Lösung gefunden zu haben, wie das Böse gleich allem Positiven im Absoluten begründet liege und doch die Gottheit unversehrt bleibe. Das Resultat hat Schelling in den »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809) und in der Schrift »Denkmal der Schrift Jakobis von den göttlichen Dingen« (1812) niedergelegt. Ist Gott der Grund seiner Existenz, so ist in ihm der Grund oder »Das, was in Gott nicht Er selbst ist« von dem existenten Gott unterschieden, aber nicht getrennt oder trennbar. Der Grund ist die »Natur in Gott«, ein bewusstloses Sehnen, ein vernunftloser

Wille, der nach Bewusstsein ringt. Aus der Finsternis des Grundes geht das Licht auf, eine innere Vorstellung, das ewige Wort in Gott. Das Band beider, gewissermassen die Versöhnung, ist die Liebe.

Gott will sich offenbaren. Da dieses ohne Gegensatz, Liebe ohne Hass, unmöglich ist, muss der Ungrund für sich tätig sein und ebenso der Wille der Liebe. Jede Kreatur zeigt die beiden Prinzipien: jenem entspricht der Urstoff, die Basis aller Realität, diesem die Ordnung und das Vernünftige. Im Menschen sind das dunkle Prinzip und das lichte vertreten. In ihm kann jenes völlig ins Licht verklärt, das in den andern Dingen noch unvollständige Wort ausgesprochen werden. Weil aber im Menschen beide Prinzipien trennbar sind, ist die Möglichkeit vorhanden, dass der dunkle Grund (Eigenwille und Selbstheit) das ideale und vernünftige (den Universalwillen) sich unterwirft und die rechte Ordnung verkehrt. Der Mensch kann sündigen; durch den stets für sich wirkenden Willen des Grundes ist in ihm die fortwährende Neigung zur Versuchung und zur Sünde. Die Sünde ist notwendiger Durchgangspunkt zur Offenbarung Gottes als Geist, zur Theogonie. Während in den zeitlichen Handlungen des Menschen das Gesetz der Notwendigkeit herrscht, nimmt Schelling eine freie, unzeitliche, intelligible Tat an, wodurch der Mensch sein Schicksal für immer bestimmt. (Prädetermination). Der theogonische Prozess endet mit der völligen Erhebung des dunklen Grundes in das Licht des Geistes.

Einleitung in die Dogmatik.

Eine besondere und genaue Entwicklung der philosophischen Prämissen, auf denen das dogmatische Lehrgebäude ruht, hat Marheineke leider nicht vorangeschickt. Ohne uns zunächst an die einzelnen Abschnitte der Einleitung, 1) Begriff und Zweck 2) Inhalt 3) Form der Dogmatik, zu halten, wollen wir die grundlegenden Voraussetzungen seines Systems darstellen.

Wie Schelling unterscheidet auch Marheineke auf dem Gebiete des Erkennens folgende drei Stufen:

1. die sinnliche Wahrnehmung. Sie bezieht sich auf das Sinnliche, oder um mit Schelling zu reden, auf das Endliche. Auf dieser Stufe ist ein blosses Fürwahrhalten möglich, ein »Wahn«, der an Stelle aller Gründe eine leere Vorspiegelung, etwas rein Erdichtetes und Subjektives setzt. (§ 21.) Es leuchtet ein, dass dieses Gebiet, die Sinnlichkeit, nicht die Sphäre der Religion sein kann.

Eine höhere Erkenntnisstufe bildet

2. der Verstand oder das Denken. Sein Gebiet ist das Nicht-Sinnliche, Geistige,. Er abstrahiert aus dem Konkreten der Sinnenwelt, indem er die Wahrnehmungen zu Begriffen, Urteilen und Schlüssen verarbeitet. Die Grundformen dieser Erkenntnisart sind Raum und Zeit. Nimmt der Verstand diese Formen als solche zum Objekt seiner Erkenntnis, so entsteht die Wissenschaft der Mathematik, nimmt er sich selbst zum Gegenstand der Erkenntnis, so entsteht die Logik, die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens. (§ 17). Auch der Verstand kann nicht der Ort der Religion sein. Denn die Religion ist »mehr als eine bloss logische Vorstellung, mehr als ein Begriff und Gedankending«. Ausserdem gewährt der Verstand

nur unzureichende Erkenntnis in Gestalt der durchaus subjektiven »Meinung«. Eignet dem Verstand auch keine selbständige Bedeutung für die Erkenntnis, so dient er doch wie auch die sinnliche Wahrnehmung der Vernunft zum Werkzeug. Nur in ihrem Dienst als »Form der Vernunft« oder »formale Vernunft« vermag er die Wahrheit zu erkennen (20. 136. 148. 505. 524.)

Während die verständige Reflexion an den Dingen nur das Mannigfaltige und Vergängliche sieht und sich nicht über die Endlichkeit zu erheben vermag, erkennt

3. die Vernunft, das Übersinnliche, Ewige. Sie ist die höchste, absolute Erkenntnisart, weil sie die Dinge nicht als einzelne, konkrete betrachtet, sondern in ihnen das wahrhaft Seiende, das Allgemeine, die Idee erblickt — oder mit anderen Worten: weil sie die Dinge erkennt, wie sie sind. Deshalb ist im vernünftigen Bewusstsein die Gewissheit der Erkenntnis unmittelbar gegeben, denn »hier findet jene Übereinstimmung des Denkens und Erkennens mit einem Gegenstande statt, welche der Charakter aller Wahrheit ist« (13. 23. 51. etc.). Hier begegnet uns ein Grundgedanke des Schellingschen Identitätssystems: Weil Natur und Geist, Reales und Ideales, die beiden wesensgleichen Erscheinungsformen des Absoluten sind, so entsprechen den Stufen der Entwicklung des Bewusstseins die Stufen der Naturentwicklung in vollkommenem Parallelismus. Deshalb ist mit dem Verständnis des ersteren auch das Begreifen der letzteren gegeben: die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur. So befinden sich Sein und Denken in Übereinstimmung, und die Vernunft ver-

mag das gesamte Weltgeschehen durch einen fortlaufenden Gedankenprozess nachzubilden, die Welt zu »konstruieren«[1]). Richtet sich die intellektuelle Anschaunng der philosophierenden Vernunft auf das Absolüte, so fällt diese absolute Erkenntnis mit der Erkenntnis des Absoluten zusammen[2]). Denn »die erste Voraussetzung alles Wissens ist, dass ein und dasselbe ist, dass da weiss und gewusst wird«[3]). Darum gibt es kein absolutes Wissen und ausser diesem noch ein Absolutes, sondern das Absolute ist die absolute Identität von Wissen und Gewusstwerden, von Subjekt und Objekt, welche sich in der Vernunft selbst erkennt[4]). Diese Voraussetzung hat Marheineke von Schelling übernommen: das wahre, vernünftige Bewusstsein des menschlichen Geistes ist mit dem (Selbst-)Bewusstsein Gottes identisch (116. 118. 123. 135. 153. etc.). Gott selbst wird als derjenige definiert, »in welchem aufs vollkommenste eins sind das Sein und das Denken (117. 140. 201).

Der Ursprung der Religion liegt demnach weder in der sinnlichen Welt, noch im menschlichen Verstand, sondern in der Vernunft. Die Religion ist das zum Gottesbewusstsein des Menschen gewordene göttliche Selbstbewusstsein, sie ist als das Sich-selbst-Erkennen Gottes in der menschlichen Vernunft »eine Reihe von Erkenntnissen Gottes aus Gott« (190). Darum besitzt auch die Religion, wie sie sich im vernünftigen Bewusstsein ankündigt, unmittelbare Evidenz. Die menschliche Seele selbst ist ursprünglich

1) Eucken, Lebensanschauungen, 4. Aufl. S. 455.
2) W. W. I. 4. S. 368.
3) I. 6. S. 137.
4) I. 6. S. 172.

nichts anderes als eine Idee, ein Gedanke Gottes. Darin, dass Gott sich in ihr denkt, besteht ihre Realität (117, vor allem 506). Daher dürfen wir uns nicht darüber wundern, dass der menschlichen Seele Gottes Dasein viel gewisser ist, als ihr eigenes. Sie braucht sich nur auf sich selbst zu besinnen, um Gott in sich zu vernehmen. (34. 118. 212. 222.)

Marheinekes Religionsbegriff ist naturgemäss ein durchaus intellektualistischer. Auf das adäquate Erkennen Gottes wird das grösste Gewicht gelegt. »Alle Religion ist nur soweit wahr, als der Gegenstand derselben, Gott, in ihr wahrhaft erkannt wird« (143). Weil aber dieses Erkennen ein Selbsterkennen Gottes ist, so lässt es sich leicht behaupten, dass die Religion, gleich ewig mit Gott, überhaupt keinen Anfang gehabt habe, sondern nur das Menschengeschlecht, indem es für sie entsteht, gleichsam in sie hineingeboren wird (286. 120. 506). Die Religion wird hier wie bei Daub als eine objektive Macht aufgefasst, als eine Summe ewiger religiöser Wahrheiten, welche in die Endlichkeit der verschiedenen Völker eingegangen ist.

Wie weit steht nun Marheinekes Religionsbegriff unter dem Einflusse Schellings? — Nur an wenigen Stellen hat sich Schelling über das Wesen der Religion direkt ausgesprochen. Sie hat mit Philosophie, Sittlichkeit und Kunst dieselbe Wurzel, den »Mystizismus«, oder das Anschauen des Absoluten im Endlichen. Öfters betont Schelling die innere Verwandtschaft der Religion und Philosophie. Die Einheit des Absoluten und des Endlichen ist der gemeinsame Inhalt der Philosophie und Religion, aber dort im Idealen, hier im Realen, dort als Gedanke, hier als An-

schauung. Die Religion »ist die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Spekulation selbst«[1]), sie schaut das Endliche im Unendlichen an[2]). In der Schrift »Philosophie und Religion« definiert er sie »als Erkenntnis des schlechthin Idealen«[3]). Das Wichtigste an den Erörterungen Schellings über Religion und Philosophie, Glauben und Wissen war für Marheineke die Darlegung, dass eine unmittelbare spekulative Erkenntnis des Absoluten möglich sei. Nicht oft genug — besonders im Kampf gegen Eschenmayer[4]) und Jacobi[5]) — kann Schelling betonen, dass jedes Vernunftwesen von Glauben, Ahnung und Gefühl zu einer vernunftgemässen, wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes fortzuschreiten vermöge. »Die Erkenntnis des Absoluten leugnen, heisst also das Ewige der Seele selbst, heisst zugleich die Tugend, die Religion leugnen. Das Prinzip der absoluten Erkenntnis ist dasjenige von der Seele, wodurch sie in Gott selbst ist, das Prinzip der intellektuellen Anschauung, wodurch sie Gott in Gott schaut. Der intellektuellen Anschauung ist daher jede vernünftige Seele fähig[6]).« — Nachdem wir in grossen Umrissen die notwendigsten Voraussetzungen zum Verständnis des Systems erörtert haben, wenden wir uns den einzelnen Abschnitten der Einleitung zu.

---

1) I. 5. S. 108. vgl. S. 115.

2) I. 5. S 454.

3) I. 6. S. 53.

4) I. 6. S. 20. 27. 152.

5) Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen S. 65. Vgl. I 7. S. 412.

6) I. 6. S. 561.

1. Begriff und Zweck der Dogmatik.

Wie für Schelling die Idee des Absoluten der Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Philosophie ist, so kann auch für Marheineke »nichts auf dem Gebiete der Theologie vorkommen, was nicht von dieser Idee mehr oder weniger berührt oder durchdrungen wäre« (1). Während aber Fächer wie Kirchengeschichte oder Exegese sich nicht unmittelbar auf die Idee Gottes beziehen, sondern auf ein theologisches Prinzip im weiteren Sinne (z. B. ruht die Kirchengeschichte auf dem Dogma von der Kirche), bilden Dogmatik und Ethik, entsprechend den Begriffen des Glaubens und Handelns, die eigentliche Religionswissenschaft. Die Dogmatik hat es mit der Glaubenslehre, dem Dogma, zu tun. Von der Religion unterscheidet sie sich dadurch, dass sie den Glauben in wissenschaftlicher Form darstellt. Ihr Zweck besteht in der Aufgabe, »die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion nachzuweisen.« Als Ausgangspunkt für dogmatische Erörterungen kann vielfach der Zweifel dienen, »welcher seiner Natur nach dialektischer Art ist, aus Glauben und Unglauben gemischt« (11). Doch vermag er ebensowenig Wahrheit als Beruhigung zu gewähren. Nur Reinheit des Glaubens, hervorgehend aus religiösem Gefühl, vermag die Wahrheit zu erkennen (24). Hier liegen »die Wurzeln verborgen vom Baum der Theologie mit allen seinen Zweigen und Früchten« (12). Mit dieser Hervorhebung der subjektiven Frömmigkeit, die im gläubigen Gefühl ihren unmittelbaren Ausdruck findet, scheint Marheineke auf Schleiermachers Bahnen zu wandeln. Allein diese Ähnlichkeit verschwindet bei näherer Betrachtung: für Marheineke ist das Ge-

fühl lediglich die Basis, auf welcher sich die Religion als das göttliche Wissen erhebt. Diese Auffassung des Gefühls stimmt mit derjenigen Schellings überein, wonach das Gefühl »die herrliche Mutter der Erkenntnis ist«[1]). »Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt, nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will«[2]). Darum ist die Religion »höher als Ahndung und Gefühl«[3]), mehr als »müssiges Brüten, andächtelndes Ahnen oder Fühlenwollen des Göttlichen«[4]). Gott ist nicht nur Gegenstand der Andacht oder des blossen Fürwahrhaltens, sondern als das geistige Licht in uns ist er zugleich das Subjekt und das Objekt eines klaren Erkennens. In ähnlicher Weise erklärt Marheineke, dass die ewigen Wahrheiten der Religion nicht »in der Willkür oder subjektiven Rührung oder in dem blossen Belieben und in der Art, wie den einen so, den andern so die Welt bewegt, nicht überhaupt in der Empfänglichkeit der Menschen« ihren Grund haben, sondern in sich selbst und in Gott, ihrem Prinzip (26).

2. Vom Inhalt der Dogmatik.

Den Inhalt der Dogmatik bildet die christliche Religion. Da nun die Dogmatik als theologische Wissenschaft ein Erkennen ist, die Religion aber gleichfalls ein Erkennen, nämlich Gottes, so entsteht die Frage: wie verhalten sich Dogmatik und Religion, Wissen und Glauben zu einander? (15).

Der Glaube ist seinem Ursprung nach ein tiefes

1) I. 7. S. 392.

2) I. 7. S. 414.

3) I. 6. S. 558. Vgl. Schellings Denkmal u. s. f. S. 77. Marheineke § 192.

4) I. 7. S. 392.

Lebensgefühl, welches den Menschen mit dem Gegenstande seines Glaubens, den ewigen Religionsideen, verbindet. Aber aus dieser Beziehung zu dem objektiven und positiven Glaubensinhalt folgt, dass der Glaube nicht der Willkür oder subjektiven Rührung entstammt, sondern in Gott wurzelt, wie sehr auch die zeitliche Form wechseln mag. Was der Mensch in seinem Glauben »rein allein sein Eigenes nennt, das ist das Falsche an seinem Glauben, weil bloss in seiner Subjektivität begründet« (35). Marheineke versteht unter Glauben den gemeinsamen, objektiven Glauben, der seiner Natur nach wesentlich auf der Autorität Gottes und der Kirche beruht (37). Dieser Glaube ist nicht durch das Wissen bedingt, sondern umgekehrt: alles Wissen von den göttlichen Dingen hat im Glauben sein Prinzip und seine Wurzel. Dennoch liegt im Glauben die Sehnsucht nach dem Wissen und der Wunsch, dass die übersinnlichen Güter der Religion »nicht nur gegründet sondern auch ergründet und erkannt werden möchten« (32). Wenn auch nicht miteinander identisch, so sind doch Glauben und Wissen weder ausser einander, noch einander entgegensetzt. Zwischen beiden gibt es einen lebendigen stetigen Uebergang von einem zum andern: »Wer lebendig glaubt, dass Gott ist, der weiss auch zugleich mehr oder weniger, was und wie er ist« (27). Das Wissen ist nicht dem Glauben entgegengesetzt, sondern mit diesem zusammen dem Schauen, wie es Gott besitzt — ein Gegensatz, den wir auch bei Schelling[1]) antreffen. Das Verhältnis vom Glauben und Wissen dürften wir im Sinne Marheinekes am besten charakterisieren, wenn wir den Glauben als notwendige Grund-

1) I. 5. S. 118.

lage oder Vorstufe des Wissens bezeichnen. So gilt auch für Marheineke Schellings Parole: »Es ist Angelegenheit, dass jener Glaube, der bis jetzt bloss Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntnis verkläre«[1]).

Im Glauben hat die Religion ihr Leben, von der Theologie empfängt sie ihre begriffliche Gestaltung. Die Theologie unterscheidet sich von der Religion durch die Reflexion über die Tatsachen des religiösen Bewusstseins. Sie verhält sich zur Religion wie das Leben zu seinem Begriff und ist »gewissermassen die Psychologie der Religion, insofern als sie die einzelnen Wurzeln und Fäden der Religion im Gemüte des Menschen nachweist« (47). Daraus ergibt sich die Selbständigkeit und Priorität der Religion gegenüber der Theologie. Diese entsteht sogar meistens erst dann, wenn das religiöse Leben selbst verschwunden ist. »Dann wiederholt sich der Glaube auf dem Standpunkt der Reflexion« und sucht mit Hilfe der Wissenschaft wenigstens die Wege kennen zu lernen, welche zu lebendiger Religion führen. Genau, wie dann, wenn Geschmack und Sittlichkeit verdorben sind, Theorien der Ästhetik und Moral aufgestellt werden (50).

Mit Unrecht werden seit Semlers Zeiten Religion und Theologie streng von einander getrennt. Denn nicht weniger wichtig als die Verschiedenheiten beider ist ihre innere Einheit. Zwar hat sich in der christlichen Kirche der Unterschied zwischen *πίστις* und *γνῶσις* gebildet, aber nicht zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Lehre. Die *γνῶσις* steht nicht höher als die *πίστις*, wird vielmehr durch diese bedingt und würde ohne sie zu einem problematischen Denken (42).

1) Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. S. 65.

Dagegen bestand im Christentum niemals der Unterschied zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Lehre, wie Schelling in seinen »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums« (Vorlesungen VIII u. IX) behauptet hatte. Heidentum und Christentum stellen nach seiner Auffassung die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen dar[1]), das erstere symbolisch, das zweite[2]) mystisch. Daher ist an beiden zwischen dem esoterischen Kern und der exoterischen Form der religiösen Ideen zu unterscheiden[3]). Aber jetzt könne die exoterische Form der christlichen Lehren nicht mehr aufrecht erhalten werden[4]). Deshalb müsse man besonders die beiden Mysterien der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in ihrer esoterischen Gestalt darstellen. Diese Unterscheidung lehnt Marheineke für das Christentum ab. Sie war vielleicht für vorchristliche Philosophen am Platz, welche ihren Pantheismus nicht ohne Gefahr öffentlich vertreten konnten. Seit dem Christentum aber sind die höchsten Geheimnisse ein Gemeingut der Kirche, an welche ein jeder gleichen Anspruch und gleiches Recht hat (41).

3. Form der Dogmatik.

Die christliche Religion als ein Bewusstsein Gottes offenbart sich in doppelter Form: Zuerst in den religiösen Ideen innerhalb der Vernunft. Aber diese tragen an und für sich den Charakter von Mysterien und würden absolute Geheimnisse bleiben, wenn sie

1) I. 5. S. 371.
2) I. 5. S. 118. 293 f. 447. 454.
3) I. 5. S. 289. 294.
4) I. 5. S. 120. 301. 304 f. 448.

nicht in der geschichtlichen Offenbarung ihre Ergänzung fänden (54). Die Ideen und die Geschichte verbinden sich aber in der christlichen Religion als die zwei Seiten der einen ewigen göttlichen Offenbarung zu einer ungetrennten Einheit. Diesen zwei Seiten der Offenbarung entsprechen zwei Aufgaben der Dogmatik: eine philosophische und eine historische (58). Hier finden wir den Schellingschen Gedanken: »Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christentums und seiner vornehmsten Lehren«[1]). Denn einerseits haben die Dogmen des Christentums »nicht aufgehört von ganz spekulativer Bedeutung zu sein«[2]), auf der anderen Seite ist das Symbol aller Anschauung Gottes im Christentum die Geschichte[3]). Das Heidentum hatte im Endlichen das Göttliche objektiv verwirklicht gesehen und darum keiner historischen Ueberlieferung und Offenbarung bedurft; im Christentum dagegen erscheint das Absolute nur vorübergehend im Endlichen. Hier kann sich die Religion nur durch den Einfluss einzelner verbreiten, welche persönlich vom Allgemeinen und Unendlichen erfüllt sind, »die Religion nimmt hier notwendig den Charakter einer geoffenbarten Religion an und ist daher schon in ihrem Fundament historisch«[4]). Deshalb muss in der Theologie die historische Betrachtung mit der philosophischen vereinigt werden. Das Ziel wird verfehlt, wenn die beiden Betrachtungsarten von einander abgesondert werden und die Wissen-

1) I. 5. S. 304.
2) I. 5. S. 294. 286.
3) I. 5. S. 293.
4) I. 5. S. 438.

schaft der Religion entweder bloss philosophisch oder bloss zeitgeschichtlich ausfällt. Im ersten Fall entsteht eine philosophische Religionslehre, wie die Kantische, die das Positive und Historische am Christentum in lauter Symbole auflöst und verflüchtigt; im zweiten Fall entsteht die sogenannte natürliche Erklärung, die ohne allen philosophischen Geist den Ursprung des Christentums, die Person Jesu u. s. w. aus empirisch-historischen Gründen begreiflich machen will. Mit Geringschätzung spricht Schelling von den rationalistischen Theologen, die ihre ganze Wissenschaft in Philologie und Auslegekunst verwandeln, wodurch sie eine gänzlich profane Scienz geworden ist[1]). Darum gilt es: »die Idee des Christentums in ihrer Universalität als eine ewige und welterfüllende zu verstehen, ohne darüber in eine falsche Gnosis zu geraten, welche die geschichtliche Realität des Christentums verflüchtigt«[2]). Diesen epochemachenden Gedanken Schellings, welche nach Kuno Fischer »die Grundzüge der modernen Religionsphilosophie enthalten«[3]), folgt Marheineke und behandelt zuerst die philosophische, dann die historische Aufgabe der Dogmatik.

1. An Schellings Worte: »sie (die Theologie) ist also nicht ohne Philosophie, welches das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist«[4]) werden wir lebhaft erinnert, wenn Marheineke erklärt, dass die Dogmatik nur mit Philosophie richtig verfahren könne (60). Nächst dem gläubigen Gefühl ist ein kräftiger philo-

1) I. 5. S. 302.
2) Kuno Fischer, Schelling 2. Aufl. S. 585.
3) Kuno Fischer, Schelling, S. 580.
4) I. 5. S. 299.

sophischer Verstand für den Dogmatiker unentbehrlich (12). Andrerseits redet Marheineke der Selbständigkeit der Theologie mehr das Wort, als man von seiner spekulativen Tendenz erwarten sollte. Das religiöse Wissen ist seiner Form nach philosophisch, seinem Inhalt nach theologisch (43). Deshalb gehört die Philosophie nur ihrer formalen Seite nach als unentbehrliche Vorbereitungswissenschaft in die Dogmatik. Ihr kommt die Aufgabe zu, an den Ideen der Religion Kritik zu üben. Denn sie allein vermag die göttlichen Bestandteile der Dogmen von den Menschenlehren zu unterscheiden.

Erst mit Hilfe der philosophischen Kritik wird die Dogmatik eine eigentliche Wissenschaft, »indem sie einmal Erkenntnis des Grundes ist oder spekulativ (genetisch) und zweitens aus gleichartigen Erkenntnissen sich organisiert oder systematisch ist« (63).

a) Die spekulativ-genetische Methode der Dogmatik entwickelt die Glaubenslehre aus ihren Grundprinzipien und lässt sie gewissermassen vor unseren Augen entstehen. In dieser Hinsicht ist sie eine rein wissenschaftliche Arbeit und trägt den Charakter des »Scholasticismus« an sich im Gegensatz zur Religion des Einzelnen, die mehr oder weniger »Mysticismus« ist. Denn aus dem Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gottes- und Selbst-Bewusstsein in der menschlichen Seele »entsteht jenes Hell- und Halbdunkel, welches wir die Mystik der Religion nennen« (64). Schelling hatte den Mysticismus als »subjektive Symbolik«, d. h. als eine innerliche Handlung definiert, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen oder Besonderen darstellt[1]). Die My-

1) I. 5. S. 456. 118.

stik ist nach Schelling das Höchste am Christentum, ja sogar das Wesen des Christentums selbst. Während die krystall-helle Mystik des Katholicismus sich mehr der Poesie nähert, stellt die Prosa des Protestantismus die ausgebildetste Form des Mysticismus dar[1]). — Der Scholasticismus hat die Wahrheiten der Religion in einem Lehrbegriff zu formulieren und zur Orthodoxie zu entwickeln. Hier erkennen wir deutlich das Ziel, welches Marheineke in seiner Dogmatik verfolgt: die Restauration des alten Dogmas, wie es vor der Zeit der Aufklärung unangefochten geherrscht hatte, mit Hilfe der Philosophie. Wie Daub in der Schrift »Orthodoxie und Heterodoxie« (1805) tritt Marheineke für den »festen, theologisch begründeten, rechtgläubigen Lehrbegriff« ein und erblickt in der Heterodoxie eine Gefahr für Staat und Kirche (66. 585).

Die spekulative Untersuchung der religiösen Ideen hat sich mit der symbolischen Form, in die sie eingekleidet sind, zu befassen. Der Mensch, überall von der Endlichkeit und Sinnlichkeit umschlossen, vermag ewige, übersinnliche Wahrheit nur in Bildern, Symbolen auszusprechen, die dem Kreise des Sinnlichen und Endlichen entnommen sind (68). In Schellings »Methode des akademischen Studiums«, Vorl. VIII. u. IX. spielt der Begriff der »Symbolik«, als der Darstellung der Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Religion, eine hervorragende Rolle. Im Heidentum, dessen Symbole der Natur entnommen sind, ist die Symbolik eine objektive, im Christentum, dessen Symbole aus der Geschichte stammen, eine subjektive (= Mysticismus)[2]). Als das höchste Symbol betrach-

1) I. 5. S. 456. 118.

2) I. 5. S. 292 f.

tet Schelling naturgemäss die Menschwerdung Gottes, denn hier kam das wahre Unendliche in das Endliche, »um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen«[1]). Auch für Marheineke ist das höchste aller Symbole und zugleich Prinzip aller andern, dass Gott selbst Mensch geworden ist (70). Der »Symbolismus« der Religion ist durchaus berechtigt, denn er ruht auf dem Anthropomorphismus[2]). Schuf Gott den Menschen zu seinem Bilde, dann darf auch der Mensch Gott nach seinem eigenen Bilde denken (69). Dass ohne Anthropormophismus keine wirkliche Vorstellung eines persönlichen Gottes möglich sei, hatte Schelling im Kampfe gegen Eschenmayer betont[3]); Marheinekes Auffassung ist die gleiche: »das Christentum ist gar nichts anderes, als der reinste und vollkommenste Anthropomorphismus«. Vom Symbol unterscheidet sich der Mythus dadurch, dass diesem das Sinnliche und Zeitliche nur ein Bild und die Einkleidung einer blossen Meinung ist, wobei ihr ideeller und historischer Gehalt problematisch bleibt Der Mythus stellt die Möglichkeit, das Symbol die Wahrheit dar. Im Anschluss daran bespricht Marheineke das Verhältnis der christlichen »Symbolik« zur heidnischen Mythologie. Er stellt der Theologie die Aufgabe, »in der heidnischen Mythologie die wahren religiösen und hiermit christlichen Ideen aufzufinden, ohne welche das Heidentum absolut falsch wäre und gar keine Religion« (72). Andrerseits haben sich auch an das Christentum frühzeitig Mythen geheftet. Doch war es bei der Stiftung des Christentums weder auf

1) I. 5. S. 292 f.

2) Ein Daubscher Gedanke cf. Gass IV. S. 492.

3) I. 8. S. 166—169.

einen Mythus abgesehen, noch enthält das Christentum in seinem Symbolismus Mythologie. Der Gedanke, dass die heidnische Mythologie Wahrheitsmomente enthalte, entspricht Schellings Auffassung vom Verhältnis des Heidentums zum Christentum. Im ersteren wird das Unendliche zum Endlichen herabgezogen, im letzteren das Endliche zum Unendlichen erhoben[1]). Von diesen beiden, allein möglichen Arten der Religion heisst es: »Es ist keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anschauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen oder das Schauen Gottes im Endlichen«[2]). Die mystischen Kulte im Heidentum (z. B. die orphischen) »deuten uns im Heidentum Elemente des Christentums an, wie wir dagegen im Christentum gleiche Elemente des Heidentums nachweisen können«[3]). In der Religion der Zukunft vollends, »dem absoluten Evangelium«, — prophezeit Schelling — wird der Gegensatz von Christentum und Heidentum aufgehoben. Mit der Aufnahme des Unendlichen in das Endliche wird sich die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verbinden[4]). Die exoterische Form der Religion, die Mythologie, ist nicht das Werk eines einzelnen Menschen, sondern das Erzeugnis der Volksphantasie. Während sich die Mythologie im Heidentum polytheistisch gestaltet und eine Götterwelt hervorbringt, bildet das Wunder den einzigen »mythologischen Stoff des Christentums. Es verbreitet sich von der Geschichte Christi und der Apostel aus herab durch die Legende,

1) I. 5. S. 119. 289. 292f. 430.
2) I. 5. S. 120.
3) I. 5. S. 422.
4) I. 5. S. 119f.

die Märtyrer- und Heiligengeschichte bis zum romantischen Wunderbaren«[1]).

b) Nächst einer Kritik des religiösen Symbolismus hat die Dogmatik als spekulative Wissenschaft den ganzen Lehrgehalt aus einer Grundidee heraus in systematischem Aufbau darzustellen. Die Grundidee muss »implicite schon die ganze Wissenschaft enthalten und diese selbst ist nur eine explicatio« (76). Nicht minder scharf als Schelling[2]) tritt Marheineke den »populären Dogmatiken« des Rationalismus entgegen, welche sich »bloss mit dem Dasein dogmatischer Begriffe, Formeln und Definitionen« und einem gewissen logischen Schein begnügen. Die Vorwürfe dagegen, welche man der philosophischen Spekulation macht, treffen nicht diese, sondern nur den Dogmatismus, »der die spekulativen Mittelglieder seiner Erkenntnis der Religion für die eigentlich göttlichen Lehren ausgibt« (87).

2. Eine lediglich philosophische Darstellung des Dogmas ohne Rücksicht auf die geschichtliche Wirklichkeit würde in ein leeres Denken ausarten. Philosophische und historische Kritik müssen im Einklang miteinander stehen und sich gegenseitig durchdringen. War die Dogmatik als philosophische Wissenschaft spekulativ verfahren, so muss sie als historische die Schrift- und Kirchenlehre erforschen und reproduzieren. Das Wesentliche dieser Einsicht finden wir bereits bei Schelling. In seiner »Methode des akademischen Studiums« hatte er zum ersten Mal für die Theologie die Verbindung der spekulativen Gotteserkenntnis mit einer universellen Geschichtsauffassung gefordert. Weil die Symbole des Christentums aus der Geschichte

1) I. 5. S. 439.
2) I. 5. S. 390.

stammen, »darum ist das Christentum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch«[1]). Damit ist die Möglichkeit einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, oder der Theologie, gegeben[2]).

Überblicken wir diese einleitenden Erörterungen Marheinekes, so erscheint uns für sein System besonders die auf dem Boden des absoluten Idealismus erwachsene Identifikation des menschlichen Wissens von Gott mit dem an sich göttlichen Wissen charakteristisch. Wie sehr sich auch Marheineke im folgenden gegen den Pantheismus wendet, so ist doch die Voraussetzung, dass das religiöse Selbstbewusstsein des Menschen dem Sein Gottes im Menschen oder dem göttlichen Selbstbewusstsein gleich sei, eine wesentlich pantheistische. Der Einfluss des Schellingschen Identitäts-Systems ist hier unverkennbar.

Damit werden wir auf einen zweiten wichtigen Punkt geführt: Hält Marheineke an der objektiven Geltung der christlichen Dogmen fest oder gelten sie ihm in der Weise Schellings nur als subjektive Symbole für allgemeine spekulative Ideen? Die letztere Auffassung findet in Marheinekes Christologie, besonders in der Ämter- und Ständelehre, auf welche wir unten zu sprechen kommen, eine Stütze; auch die Engel werden z. B. als Symbole für die an der Welt »sich immerdar erweisende Schöpfer- und Erhalter-Macht Gottes« betrachtet (209). Während Marheineke in dieser Weise in den Erzählungen der Bibel und in den Dogmen der Kirche unmittelbar die Idee sieht, hält er andrer-

1) I. 5. S. 288.
2) I. 5. S. 295.

seits streng an der kirchlichen Überlieferung (104) und einer objektiv-realistischen Auffassung des Dogmas fest (106).

Der Philosophie gesteht er zwar offiziell nur einen formalen Einfluss auf die Dogmatik zu; in Wirklichkeit aber ist für Marheineke die Philosophie mehr als ein wissenschaftlicher Unterbau; sogar die Behandlung der Zentraldogmen zeugt vom Einfluss der Schellingschen Philosophie. Dagegen macht er von den historisch-kritischen Befugnissen, die er dem Dogmatiker gegenüber der Schrift- und Kirchenlehre zugesprochen hat, keinen Gebrauch. Auf biblische Erörterungen lässt er sich gar nicht ein; nur gelegentlich dienen eine Anzahl vielfach tendenziös herangezogener Bibelstellen den einzelnen Paragraphen zur Folie.

An dem Kampfe des spekulativen Idealismus gegen die Aufklärung und den Kantischen Moralismus beteiligt sich Marheineke mit Energie und grossem Scharfblick für die Schwächen seiner Gegner. Die Einteilung, die er seiner Dogmatik zu grunde legt, ist das trinitarische Schema. Damit hängt der bei dieser Methode unvermeidliche Übelstand zusammen, dass das dreieinige Wesen Gottes in drei auseinanderliegenden Stücken des ersten, zweiten und dritten Teils abgehandelt wird. Das kirchliche Dogma von der Trinität selbst hat am Anfang des dritten Teils seine Stelle. Deshalb seien hier einige zum Verständnis des Ganzen unerlässliche Bemerkungen vorangeschickt.

Hatte der Rationalismus die kirchliche Trinitätslehre als schrift- und vernunftwidrig verworfen, so schien sie andrerseits vor dem Forum der Philosophie mehr Anerkennung zu finden. Leibniz und Lessing hatten bereits auf den spekulativen Gehalt des Dogmas auf-

merksam gemacht, noch grösser war das Interesse, das ihm Schelling und Hegel zuwandten. Vermöge der alten Gleichsetzung des Logos mit dem *κόσμος νοητός* wird der Sohn zum Prinzip der Welt, zum Idealuniversum, der Geist zum Prinzip des höheren Lebens, das in philosophischer und religiöser Erkenntnis zur Einheit des Seins zurückkehrt. Nach Schelling[1]) findet die Lehre von der Menschwerdung Gottes ihre Vollendung in der Idee der Dreieinigkeit, »welche deshalb schlechthin notwendig ist«. Gott als der verborgene Urgrund aller Dinge ist der Vater; der ewige aus dem Wesen des Vaters geborene Sohn ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet, denn Gott in seiner fortwährenden Rückkehr aus diesem Gegensatze zu sich selbst ist der Geist. — Was lag für restauratorisch gerichtete Theologen näher, als mit Hülfe eines derartigen spekulativen Verfahrens das orthodoxe Dogma wiederherzustellen?

Wie oben erwähnt, teilt Marheineke nach dem Beispiel Daubs sein System in die drei Abschnitte »von Gott« »von Gott dem Sohn« »und von Gott dem Geist«. Der erste Abschnitt behandelt entsprechend den Fragen: an sit? quis sit? qualis sit? Gottes Sein, Wesen und Eigenschaften.

---

1) I. 5. S. 292. 294. 431 f.

I.

Von Gott.

1. Vom Sein Gottes.

Die ursprüngliche Einheit der menschlichen Vernunft mit dem Selbstbewusstsein Gottes ist der Grundbeweis für Gottes Dasein. Gott selbst ist es, der sich in der menschlichen Idee von ihm denkt. Diese Bezeugung des göttlichen Seins durch sich selbst (der »theologische« Beweis κατ' ἐξοχήν) enthält und umfasst alle andern sogenannten Gottesbeweise. Dieser »theologische« Beweis Marheinekes (123) ist im Grunde nichts anders als der ontologische Beweis von Anselm und Descartes, in den Dienst des Identitätssystems gestellt. Ohne das Prinzip der Identität von Denken und Sein ist der ontologische Beweis nur ein Trugschluss, denn hier wird das Sein zu einer blossen Eigenschaft, zu einem Prädikat oder Komplement der Vollkommenheit (129). »Weil hier das Sein, die Realität, nicht aus dem Denken folgt, vielmehr zu dem Begriff noch etwas hinzukommen muss, wodurch erst das Sein gesetzt wird, ist es ein Bedingtes, Nichtabsolutes«[1]). So lautet die Kritik Schellings an einer Erkenntnis des Absoluten, welche nicht die Identitätslehre zur Voraussetzung hat. Erst vom Standpunkt Schellings und Marheinekes aus wird der ontologische Beweis ein wirklicher. Dann lautet die Formel: Gott wird gedacht. Gedachtsein heisst wirklich sein. Also existiert Gott.

Unter den praktischen Argumenten werden Kants Postulate der praktischen Vernunft einer scharfen

1) I. 6. S. 22.

Kritik unterworfen, in welcher Marheineke mit Schelling zusammentrifft. Für beide besteht Kants Irrtum darin, dass er die Existenz Gottes um der Sittlichkeit willen postuliert, statt umgekehrt von der Idee Gottes aus das Vorhandensein von Sittengesetz, Freiheit und Gewissen zu erkennen. »Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen sein zu lassen, damit eine sittliche Welt sei, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und notwendigen Verhältnisse möglich«[1]). Noch entschiedener spricht sich Schelling an anderen Stellen aus: »Es ist ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen«[2]). Denn hier wird Gott von Menschen, die »alles ökonomisch anzusehen pflegen«, zum moralischen Hausmittel erniedrigt. Es ist die tiefste Verkehrtheit, erst die Sittlichkeit und dann Gott zu setzen, »als ob es eine andere Trefflichkeit der Seele gäbe als die aus dem Göttlichen selbst stammt, als ob der Mensch irgend was sein könnte ohne Gott und vor Gott«[3]). Kant hatte ferner die Überzeugung von der Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes dadurch postuliert, dass der auf Erden unvermeidliche Zwiespalt zwischen Tugend und Glückseligkeit erst in einer übersinnlichen Welt durch ein allmächtiges Wesen ausgeglichen werden kann. Marheineke tadelt an diesem Argument die Trennung von Tugend und Glückseligkeit, die erst in einem dritten, in Gott, aufgehoben werden muss (134). Für ihn wie für Schelling sind Sittlichkeit und Seligkeit eins, denn beide sind in gleicher Weise durch die Gotteserkennt-

1) I. 6. S. 53.
2) I. 6. S. 557. vgl. I. 5. S. 115.
3) I. 6. S. 557. vgl. I. 5. S. 115.

nis bedingt[1]): »ohne die Sittlichkeit unmittelbar als Seligkeit zu geniessen, wäre der Mensch nur aus knechtischer Unterwerfung unter das Gesetz moralisch, ohne Liebe, Lust und Schönheit«[2]).

2. Vom Wesen Gottes.

Die Vernunft, »gleichsam das auf dem All ruhende Antlitz Gottes«, »der Reflex Gottes« (Schelling)[3]) erkennt Gott als das absolute Eine, das über jede Differenz erhaben ist. »Gott ist schlechthin Eines oder es ist nur ein Absolutes«[4]). Diese Definition Schellings bildet auch den Grundgedanken in Marheinekes Lehre vom Wesen Gottes. Dann sind auch Existenz, Natur und Eigenschaften in Gott ohne allen Unterschied. Die Absolutheit Gottes als ein »Sein durch eigene Affirmation« (Schelling)[5]) bedeutet, dass Gott in sich und nur in sich selber ist. Er ist durch nichts als durch sich selbst bedingt, besitzt also absolute Selbstandigkeit (139).

Aus diesem In-sich-selber-sein oder der Autousie Gottes folgt, dass Gottes Sein zugleich an sich, aus sich und für sich besteht. — 1. Als das vollkommenste An sich ist Gottes Sein die immanente Übereinstimmung mit sich selbst, zugleich die absolute Identität von Denken und Sein (117. 140. 201. 467). Daraus folgt die Wahrheit seiner Existenz sich selbst gegenüber und seine Wahrhaftigkeit gegenüber der Welt. Hier zeigt sich, vom trinitarischen Gesichtspunkt aus betrachtet, Gott als der Vater (153). — 2. Gott trägt den Grund seiner Existenz in sich selbst. Er stammt aus

1) I. 6. S. 551.
2) I. 5. S. 565.
3) I. 6. S. 207
4) I. 6. S. 157.
5) I. 6. S. 148.

sich selbst und ist deshalb der Ewige, weil er keinem andern Dinge den Anfang seines Daseins verdankt. Indem Gott, der Ewige, aus sich hervortritt und sich in Raum und Zeit offenbart, wird er als Grund der Welt erkannt. In dieser Beziehung auf die Welt offenbart sich Gott als der Sohn. — 3. Gottes Existenz und Tun besteht nur um seiner selbst willen, sowohl im ruhigen Grunde seines Seins als in der lebendigen Tätigkeit seiner Offenbarung. Auf dieser Selbstgenugsamkeit und Bedürfnislosigkeit beruht Gottes als des seligsten Geistes Seligkeit.

Im Gegensatz zu dieser vernunftgemässen Erkenntnis von Gottes Wesen stehen der Rationalismus und der Pantheismus. Der Irrtum des Rationalismus besteht darin, dass er unter dem Namen der Vernunft den Verstand als Organ der Gotteserkenntnis vergöttert. Daraus folgt auch die »Denkart, nach welcher der Mensch Gott nicht in Gott, sondern ausser Gott erblickt« (144). Das ist derselbe Vorwurf, welchen Schelling den theistischen Aufklärungsphilosophen machte. Diese hatten an der unbedingten Forderung, »das Absolute ausser sich zu haben«, festgehalten. Aber dies »gänzliche Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprinzips erstarrte Welt«[1]) bedeutet die höchste Irreligiosität. Indem man durch die Entfernung Gottes — als einer ausser- und überweltlichen Substanz — aus der Welt ihm den höchsten Tribut der Frömmigkeit gezahlt zu haben glaubte, behielt man in der Welt desto freiere Hände, um sie nach dem gemeinsten Menschenverstand zu gebrauchen und zu betrachten. Für den Menschen aber, dessen

1) I. 5. S. 109. 115.

Seele selbst vom Göttlichen ergriffen ist, ist Gott kein Ausser-ihm, noch eine Aufgabe in unendlicher Ferne, sondern Gott ist in ihm und er in Gott[1]). So erblickt auch Marheineke in der Annahme der Ausserweltlichkeit Gottes, welche Gott zu einem blossen »simulacrum« macht, eine Gottlosigkeit (144).

Auch dem Pantheismus liegt eine falsche Auffassung von Gottes Wesen zugrunde: er sieht im Ganzen und Allgemeinen seinen Gott, z. B. der idealistische Pantheismus im Allgemeinen der Menschenvernunft. Diese Lehre hat für den Verstand, der überall in sich selbst sein möchte, und nicht in Gott, viel Verlockendes. Aber das »Allgemeine« der Menschenvernunft ist eine blosse Abstraktion des Verstandes, ein abstrakter Götze, vor dem sie sich niederwirft. »Gott aber ist weder etwas Allgemeines, noch etwas Besonderes, sondern er ist schlechthin, und zwar der Grund alles Allgemeinen und alles Besonderen« (146).

Sucht der Pantheismus seinen Gott im Allgemeinen, so verehren der Fetischismus und der Naturalismus das Einzelne und Besondere, indem sie einen sinnlichen Gegenstand »mit dem geistigen Dunst seines Begriffes« umgeben. So entstehen auf niederer Stufe die Religionen des Tier-, Gestirn- und Bilderdienstes, auf höherer ein wissenschaftlicher oder künstlerischer Naturalismus. Diese Irreligionen sind sämtlich im Egoismus begründet. Denn hier macht sich das menschliche Ich, der Gegenpol des Absoluten, zum Mittelpunkt des Universums. Vor allem ist es der Verstand, der sich hier von der Vernunft trennt und an ihre Stelle treten möchte. Aber er kann seine ursprüng-

1) I. 6. S. 562. cf. 26 f.

liche Vereinigung mit der Vernunft nicht vergessen und in seinem Drange, den göttlichen Nachklang der Vernunft zu vernehmen, greift er entweder aus dem Sinnlichen einen Gegenstand heraus oder aus der Wissenschaft einen leeren Begriff, um ihn anzubeten. Wir glauben hier fast Schelling zu hören, wie er »gegen die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft« zu Felde zieht,[1]) oder wenn er dem Verstand, der »gefallenen Vernunft«,[2]) vorwirft, er erzeuge auf dem Gebiet der Philosophie einen rohen Dogmatismus[3]). Die Vernunft dagegen ist das Erkennen, in welchem die ewige Gleichheit sich selbst erkennt[4]). In ihrem Dienst hat der Verstand zu stehen.

Jede vernünftige Seele erkennt, dass die Welt und sie selbst nur soweit wahrhaft existieren, als sie am göttlichen Sein teilnehmen. Weil nach Schelling[5]) und Marheineke es ausser der Teilnahme an der göttlichen Alleinheit, dem wahren Sein, nichts Wesenhaftes und wirklich Bestehendes gibt, verfällt jedes Ding, sogar die Vernunft, der Wesenlosigkeit, dem Nichts, wenn es in sich selbst sein will (149).

3. Von den Eigenschaften Gottes.

Dass wir an Gott verschiedene Eigenschaften unterscheiden, hat seinen Grund in der Endlichkeit des menschlichen Verstandes. Wie sich die Sonne dem menschlichen Auge, welches die ganze Fülle des Lichts nicht ertragen könnte, in ihren Strahlen

1) I. 5. S. 259.
2) I. 6. S. 43.
3) I. 5. S. 268. 299 f.
4) I. 4. S 122; 6. S. 172. 207.
5) I. 4. S. 125f. 6. S. 40. 49. u. a. m.

kundgibt, so tritt Gott für unsere Vorstellung gewissermassen in zahlreiche Eigenschaften auseinander und kommt uns dadurch von verschiedenen Seiten nahe. Gottes Eigenschaften sind wesentliche Eigenschaften und als solche von allem, was man sonst Qualität nennt, frei. Denn dieser Begriff schliesst immer die Zufälligkeit ein. Gott aber in seiner Einheit und Unteilbarkeit besteht nicht aus Substanz und Akzidenz, aus Wesentlichem und Zufälligem, sondern Existenz, Natur und Eigenschaft ist in ihm ohne allen Unterschied (151. 137). Darum darf Gott nicht so gedacht werden, als ob er aus seinen Eigenschaften zusammengesetzt wäre oder ihrer bedürfte. Sondern sie machen sein Wesen aus und sind in ihm eins. Diejenigen Eigenschaften, die eine Affektion und Passion aussagen, sind von Gott auszuschliessen.

Die einzelnen Eigenschaften leitet Marheineke aus den drei »Bestimmtheiten« Gottes als des Wahren, Ewigen und Seligen her (s. vorigen Abschnitt). I. Die Eigenschaften Gottes als des wahren, des Vaters, sind: 1. Allwissenheit, 2. Unbegrenzte Weisheit, 3. Realität, welche positiv die höchste Einfachheit und Einzigkeit, negativ die vollkommenste Immaterialität bedeutet. II. Gott als dem ewigen, dem Sohn, eignet 1. Allgegenwart, als die Negation jeder räumlichen und zeitlichen Bedingtheit Gottes. Gott ist nicht die Substanz aller Dinge, wie Spinoza lehrte, sondern von den Dingen und der Welt wesentlich verschieden, »das kräftige und durchdringende Prinzip aller Dinge,« welches sich im Weltgeschehen, in Natur und Geschichte, offenbart. 2. Vollständige Freiheit. Der göttliche Wille ist nur durch sich selbst bestimmt. 3. Absolute Heiligkeit, bestehend in Gerechtigkeit und

Güte. III. Gott als der Selige, der Geist. Hierher gehört 1. die Persönlichkeit Gottes oder seine Notwendigkeit, welche für ihn die vollkommenste Einheit von Realität und Freiheit ist. Gott ist persönlich, er hat ein Bewusstsein von sich, er ist kein heidnisches Fatum, keine absolute moralische Weltordnung. 2. Allmacht. Alle Dinge sind ihm möglich. Wollen und Handeln, Können und Tun sind für ihn dasselbe. 3. Majestät.

Hier sei nur hervorgehoben, dass nach Marheineke Freiheit und Notwendigkeit in Gott identisch sind, ebenso Wollen und Handeln, Können und Tun. Dieser Gedanke findet sich bereits bei Spinoza: »Solum deum esse causam liberam; Deus solus ex sola suae naturae necessitate existit et agit.« (Ethica, P. I. Propos. 17. Coroll. 2.) In gleicher Weise definiert Schelling Gott als »die absolute Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit«[1]).

Merkwürdigerweise wird auch die Persönlichkeit unter die Attribute Gottes gerechnet und ihnen koordiniert, während sie doch ihre Grundvoraussetzung ist. Unterscheidet nur unser Verstand an Gott verschiedene Eigenschaften, die aber in Wirklichkeit alle unter sich identisch sind, so scheint der Persönlichkeit Gottes nur eine sekundäre Wichtigkeit zuzukommen.

Nachdem wir im Einzelnen bereits die Einwirkung der Identitätsphilosophie auf Marheinekes Gotteslehre nachgewiesen haben, werden wir uns der Aufgabe nicht entziehen können, das Charakteristische seines Gottesbegriffs zusammenzufassen. Dass dieser dem Pantheismus Spinozas und des Identitätssystems nahe

1) I. 6. S. 56. 553. 5. S. 377. 7. S. 391. u. a. m.

steht, geht aus folgenden Sätzen hervor: Gott ist die absolute Identität von Denken und Sein, Notwendigkeit und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit. Er ist das kräftige, durchdringende Prinzip aller Dinge (157), er ist alles in allem (165). Ausser dem einen göttlichen Sein existiert nichts. Die endlichen Dinge, welche in sich sein wollen, verfallen der Wesenlosigkeit, dem Nichts; sie existieren nur, soweit sie am göttlichen Sein teilnehmen. »Natur und Geist sind in Gott nur insofern, als Gott kraft seines Geistes in ihnen ist« (496). Im Menschen wird sich der Geist Gottes seiner selbst bewusst: das vernünftige Bewusstsein des Menschen ist ein Gottesbewusstsein. Die Freiheit des Menschen besteht in seiner Abhängigkeit von Gott und geht verloren, wenn der menschliche Wille dem göttlichen untreu wird. Sogar der »amor dei intellectualis«, die unendliche Liebe, mit der Gott im Menschen sich selbst liebt, finden wir wie bei Spinoza und Schelling[1]) auch in Marheinekes System (730. 539. 361. 561.) Ferner wird die deistische Annahme der Ausserweltlichkeit Gottes verworfen (144. 524.) und die Immanenz aller Dinge in Gott behauptet (265).

Der monistische Charakter dieser Bestimmungen kann ebensowenig bestritten werden, als der Pantheismus Spinozas und der Identitätsphilosophie. Dennoch bekämpft Marheineke den »irreligiösen« Pantheismus: Gott sei mehr als die Substanz Spinozas oder die allgemeine Menschenvernunft des idealistischen Pantheismus. Die Vorstellung, dass die Summe der einzelnen Dinge die Substanz Gottes ergebe (»Alles ist Gott« oder »Alles ist Eins«) sei nicht verschieden von der

1) I. 6. S. 63.

Lehre des Fo der Chinesen: »Alles ist Nichts« (145. 165). Auf ethischem Gebiet bedeute das ἓν καὶ πᾶν soviel wie »Alles ist einerlei« und verwische den Unterschied zwischen Gut und Böse. Ausserdem führe der Determinismus der pantheistischen Denkart zum Fatalismus (535). Demgegenüber hält Marheineke an der Persönlichkeit Gottes fest. »Das Christentum lehret einen persönlichen Gott« (146); »die Lehre von einem unpersönlichen Gott, als einer von sich selbst nichts wissenden höchsten Vernunft, ist dem Christentum aufs höchste zuwider, eine das Gemüt ausdorrende, das Leben alles Trostes beraubende und die sittliche Kraft schwächende und zerstörende Lehre« (160). Diese Sätze Marheinekes stehen zwar mit der philosophischen Grundlage seines Systems, der Identitätslehre, in Widerspruch, aber wir werden noch öfters eine Diskrepanz zwischen dem Philosophen und dem Theologen Marheineke bemerken. Wir dürfen auch nicht vergessen, dass die Anregungen, die er dem Identitätssystem verdankt, von denen der Freiheitslehre bei weitem übertroffen werden. In diesem Stadium seiner Philosophie hatte Schelling den bisher festgehaltenen Pantheismus zugunsten einer theistischen oder wenigstens halbtheistischen Weltanschauung aufgegeben, welche in Gott eine (allerdings werdende) Persönlichkeit erblickt.

Sehen wir von diesen Widersprüchen in Marheinekes Gottesbegriff ab, so werden wir doch seine Polemik gegen einen abstrakten Theismus, der in Gott eine jenseitige Grösse ausser und ohne die Welt erblickt, als berechtigt anerkennen. Der Deismus der Aufklärung verflüchtigt die Gottesvorstellung zu einem wesenlosen Ideal; der christliche Theismus dagegen

behauptet die Immanenz und Transzendenz Gottes in gleicher Weise.

II.
Von Gott dem Sohn.

Die Einteilung dieses zweiten Hauptteils mag auf den ersten Blick befremdlich genug erscheinen. Denn hier beginnt Marheineke mit den Artikeln von der ewigen Existenz des Sohnes aus dem Vater, von der Offenbarung, von der Schöpfung und vom göttlichen Ebenbilde. Hierauf geht er zur Menschwerdung über, in welche zunächst Erhaltung und Providenz, Erlösung und Prädestination, und endlich die Lehre von der Person Christi als des Gottmenschen eingereiht werden. Zuletzt schliesst er mit der Darstellung des Verdienstes Christi, wobei die Ämter- und Ständelehre samt den Wundern in Betracht kommen.

Die Folgen dieser aussergewöhnlichen Neben- und Unterordnung sind offenkundig. Wenn Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung dem ersten Hauptteil, der von Gott handelt, entzogen und dem zweiten unterstellt werden, so treten sie in gleiche Linie mit dem Begriff der Offenbarung, und die letztere teilt mit jenen die kosmisch-metaphysische Gültigkeit und Ausdehnung.

Wie kommt Marheineke zu dieser seltsamen Anordnung? Offenbar unter dem Einfluss der Schellingschen Spekulation über die Dreieinigkeit. Denn hier wird der Sohn als notwendiges Moment in einem pantheistisch gedachten Selbstverwirklichungsprozess Gottes durch die Welt aufgefasst. Er ist das Endliche, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist,

das Prinzip der Welt [1]). Auch Marheineke erblickt im Sohne Gottes eine kosmisch-metaphysische Grösse; sonst hätte er Artikel wie die genannten nicht in die Lehre von Gott dem Sohn aufnehmen können.

Damit werden wir von selbst auf die Frage geführt, wie sich für Marheineke das Verhältnis des historischen Christus zu jenem metaphysischen Prozesse der Theogonie gestaltet. Hier beruft er sich auf die Idee des λόγος, wie wir sie im Prolog des Johannesevangeliums antreffen. Neben dem Vater bestand vom Anfang an, aber nicht von Ewigkeit her, seine schöpferische Intelligenz, der Logos, als ein von ihm unterschiedenes, aber ihm untergeordnetes Wesen, als sein Ebenbild und Abglanz (Joh. 1. V. 1. 2.); durch dieses schuf und erhält er die Welt (V. 3). Der Logos ist der Träger der Offenbarung, das Leben und das Licht der Menschen (V. 4). In der Person Jesu inkarnierte er sich, um von hier die Herrlichkeit des Vaters auszustrahlen (V. 14).

Der johanneische Logosbegriff ist auf dem Boden der platonisierenden jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie erwachsen. Nach Philo produziert Gott zuerst die Ideenwelt (den Logos oder κόσμος νοητός) und drückt dann die Urbilder dieser Idealwelt der ewigen Materie (dem platonischen μὴ ὄν) ein. Auch hier bildet der Logos die Mittelursache der Weltentstehung, ebenso im Neuplatonismus.

Im Zeitalter der Patristik wurde der Logosbegriff weiter ausgebildet. Schon Clemens Alexandrinus fasste den Logos als die das ganze Universum durchdringende und beherrschende geistige Substanz auf,

1) I. 5. S. 294. 431.

als die Weltvernunft [1]). Origenes lehrte eine ewige, anfangs- wie endlose Zeugung des Sohnes. Betonte man hier im Begriff des λόγος die Verbindung zwischen Gott und Welt, so konnte die Logoslehre leicht zu pantheistischen Konsequenzen führen [2]).

Schelling und Hegel haben auch die Logosidee in den Dienst ihrer Philosophie gestellt und spekulativ umgedeutet. Wenn Schelling das Endliche, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, als den ewigen aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborenen Sohn bezeichnet, so liegt dieser Vorstellung die Logosidee im erweiterten Sinne zugrunde. In den späteren Schriften Schellings, der »Philosophie und Religion«, sowie in der Freiheitslehre tritt dies noch deutlicher hervor. An einer Stelle der postumen »Philosophie der Kunst« kommt Schelling auf das Logosevangelium selbst zu sprechen: »Der Verfasser des Evangeliums Johannes ist von den Ideen einer höheren Erkenntnis begeistert und nimmt diese zur Einleitung in seine einfache und stille Erzählung vom Wesen Christi« [3]).

1. Von der ewigen Existenz des Sohnes aus dem Vater.

Merkwürdigerweise zeigt dieser Abschnitt nur geringe Einwirkung der »Methode des akademischen Studiums,« welche Schellings Identitätsphilosophie mit den esoterisch verstandenen Hauptlehren des Christentums zu verschmelzen sucht. Vielmehr erweist sich

1) Stromat. VII, 2.
2) J. Kaftan, Zeitschr. f. Theologie und Kirche VII, 8 ff., 17.
3) I. 5. S. 426.

Marheineke von den Schriften »Philosophie und Religion« und der Freiheitslehre beeinflusst, obgleich hier einzelne Dogmen des Christentums kaum berührt werden. Zum Verständnis der nachfolgenden Ausführungen Marheinekes seien hier die Hauptgedanken beider Schriften über den »Sohn Gottes« in aller Kürze dargestellt, zunächst wie wir sie in »Philosophie und Religion« antreffen.

Das Absolute, seiner Form nach ewiges Selbsterkennen, objektiviert sich in einer Ideenwelt, dem Gegenbilde Gottes. Weil aber in Gott das Ideale und das Reale eins sind, so wird Gott nicht in einem bloss idealen Bilde sich gegenständlich, sondern in einem Gegenbilde, »welches als real ebensosehr ein anderes Absolutes, wie als ideell zugleich in dem ersten ist.« Oder mit anderen Worten: Diese Selbstobjektivierung des Absoluten ist notwendig eine Selbstverdoppelung[1]). Das Insichselbstsein, die Selbstständigkeit, welche das Absolute seinem Gegenbilde, der Ideenwelt, verleiht, begründet die Freiheit und damit die Möglichkeit, sich von Gott zu trennen. Dieser Abfall hat als Strafe »die Verwicklung mit dem Endlichen«, die räumlich-zeitliche Sinnenwelt, zur Folge. »Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hineinfällt, erscheint

---

1) Anm.: Dieser Begriff findet sich schon bei Lessing: Alles, was Gott sich vorstellt, das schafft er auch, weil für ihn Wollen und Schaffen dasselbe sind. Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. h. er schuf sein ewiges Bild, den Sohn Gottes. Das Band zwischen dem vorstellenden und dem vorgestellten Gott, zwischen Vater und Sohn, bildet dann der heilige Geist. Vgl. Falckenberg, S. 268.

sie als Vernunft (Logos)[1]« Im Laufe der Geschichte erfolgt dann die Rückkehr der gottentfremdeten Ideen zu Gott, womit die Sinnenwelt sich wieder in eine Geisterwelt auflöst. Während hier Schelling den »Sohn Gottes« durch Selbstobjektivation des Absoluten als dessen Gegenbild entstehen lässt, sucht seine Freiheitslehre das Problem der immanenten Theogonie in anderer Weise zu lösen. Entsprechend der Theosophie des Mystikers Jacob Böhme lehrt Schelling, dass Gott aus einem von seinem Wesen verschiedenen und doch mit ihm identischen Grunde, der »Natur in Gott«, als existierender Gott erst hervorgehe. Im anfänglichen Stadium der Unvollkommenheit ist Gott ein vom Verstand noch unerleuchteter dunkler Wille. Doch lebt in ihm eine Sehnsucht, sich selbst zu gebären und damit seiner selbst bewusst zu werden. Aus dieser Sehnsucht, dem dunklen Urwillen, entspringt »eine reflexive Vorstellung in Gott, durch welche Gott sich selbst in einem Gegenbilde erblickt[2]«.

Dies Ebenbild ist der »Verstand«, das Wort (= Logos). Seinen Abschluss findet diese immanente Entwicklung der Gottheit im Geist, der von Liebe bewogen, die er selbst ist, das Wort und die Sehnsucht in sich empfindet. Ausser dieser Versöhnung der beiden göttlichen Momente im Geiste besteht noch eine anfängliche unentfaltete Einheit vor allen Gegensätzen. Diese nennt Schelling den »Urgrund« oder im Unterschied von dem Grunde, der die eine Seite des Gegensatzes bildet (die »Natur in Gott«)

1) I. 6. S. 42.
2) I. 7. S. 360 f.

den »Ungrund«. Aus dieser unterschiedslosen »Indifferenz« entwickeln sich die einzelnen Stadien der Theogonie, bis sie in der Liebe eins werden und sich Gott dadurch zur absoluten Persönlichkeit entfaltet.

Marheineke hat diese beiden Darstellungen Schellings miteinander verflochten: So wie Gott ewig in sich selber ist, so ist er auch ewig aus sich selbst (s. Abschnitt: Gottes Wesen). Indem er sich als den Grund seiner selbst erkennt, scheidet er sich selbst in einen erkennenden und in einen erkannten Gott. Aus dieser Selbsterkenntnis, der Selbstobjektivation, entsteht sein vollkommenstes Gegenbild (169, 469.) Der Gott, der in sich selber ist, und derjenige, welcher aus ihm hervorgeht, verhalten sich zueinander wie Gegenstand und Grund. Ohne dies Geheimnis der göttlichen Liebe, welches diesen ewigen Hervorgang Gottes aus sich selbst verursacht, würde Gott ohne Grund gedacht werden. Er wäre dann ein verborgener, in sich beschlossener »Ungrund«. Die Kreatur ist aus dem Nichts geschaffen worden, Gott aber geht von Ewigkeit her aus dem allerrealsten Grunde, aus sich selbst, hervor. Diesen ewigen Exitus Gottes aus sich selbst stellen drei Symbole der Religion dar. 1. Die Zeugung. Diese ist zum Symbol der »transzendentalen Theogonie« besonders geeignet, weil hier »das Erzeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbständig ist« (Schelling) [1]). Auch die beiden andern Symbole, 2. den Logos und 3. das Ebenbild haben wir bei

1) I. 6. S. 35.

Schelling angetroffen [1]). Der Logosgedanke, ursprünglich ein »altheidnisches Philosophem«, findet sich im Prolog des Johannesevangeliums: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος = im ewigen Grunde war das Wort. (175). Das Symbol des Ebenbildes, auch Widerschein oder Abglanz genannt, wird als φῶς ἐκ φωτός im Nicaenum angeführt.

So ausführlich sich auch Marheineke über den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater und im folgenden über seine Schöpfungs- und Offenbarungstätigkeit, sowie seine Menschwerdung, ausspricht, so vermissen wir doch eine zusammenhängende Darlegung des Wesens des Logos. Deshalb begnügen wir uns nicht mit den altkirchlichen von Marheineke reproduzierten Formeln (z. B. Homousie, Agennesie etc.), sondern wir forschen nach dem eigentlichen Sinne, der hier und da unter der dogmatischen Hülle hervorschimmert.

Mehrere Stellen klären uns darüber auf, dass Marheineke unter dem Sohne Gottes die Religion selbst, das religiöse Prinzip der Menschheit, versteht. So spricht er von »Gott, der aus Gott ist, d. h. der Sohn Gottes oder was das nämliche, das Bewusstsein Gottes aus Gott, oder die Religion« (296. 240). Alle religiösen Wahrheiten stammen aus der Vernunft Gottes, dem Logos (189. 505). Ohne den Glauben an den Sohn Gottes ist kein Glaube an die Göttlichkeit der Religion möglich (184). Zur Beseligung der Menschen macht Gott die Religion menschlich (338) und lässt sie die Form der zeitlichen und in der Sinnenwelt lebenden Menschheit annehmen (334. 339). Der Mensch seinerseits wurde geschaffen, um das

1) I. 7, S. 361.

Wort Gottes, den Logos, »in sich zu vermenschlichen und menschlicherweise darzustellen« (219). Deshalb besteht die Religion nicht um der Menschen willen, sondern der Mensch um der Religion willen (219. 286. 212). Infolge seiner Inkarnation wirkt der Sohn Gottes von Anfang her in der Menschheit (288. 179). In den Erlösten und Gläubigen liebt Gott nicht die Menschen, sondern seinen Sohn (361. 561).

Nach diesen Ausführungen Marheinekes könnte man folgende Gleichung aufstellen: Gott aus Gott = Sohn Gottes (oder Vernunft Gottes, Wort Gottes, Logos) = Bewusstsein Gottes aus Gott = Religion = religiöses Bewusstsein der Menschheit. Hiernach erscheint der Sohn Gottes als das göttliche Prinzip in der Welt und in der Menschheit überhaupt.

a. Von der Offenbarung.

In engem Zusammenhang mit dem ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater steht für Schelling und Marheineke der Begriff der Offenbarung. Der dunkle, vom Verstand noch unerleuchtete Wille empfindet die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, seiner selbst bewusst zu werden. Dieser Sehnsucht, dem »Willen zur Offenbarung«, folgt auch die »ewige Tat der Selbstoffenbarung«: in Gott erzeugt sich eine innere reflexive Vorstellung, durch welche er sich in seinem Ebenbild, dem Verstand (= Logos) oder Sohn erblickt [1]). So offenbart Gott sich sich selbst (semet sibi) und wird sich seiner selbst bewusst (197). Das Prinzip dieser Offenbarung in Gott ist der Sohn. Denn ohne ihn wäre der Vater ewig in sich selbst

1) I. 7, S. 359 f., 375.

verhüllt und verborgen, »ein finster ängstlich Wesen in sich selbst« (187). Nur als der geoffenbarte ist Gott der wahre Gott.

Diese Selbstoffenbarung Gottes, die uns durch den Geist, die dritte göttliche Hypostase, vermittelt ist, bildet den wesentlichsten Bestandteil der Religion. Offenbarung und Religion, als eine Reihe von Erkenntnissen Gottes aus Gott (184. 190), sind insofern identisch, als beiden das Selbsterkennen Gottes zugrunde liegt. Darum verwirft Marheineke ebenso entschieden als Schelling[1]) die Unterscheidung zwischen einer mittelbaren und einer unmittelbaren Offenbarung Gottes. Es gibt nur eine unmittelbar aus Gott stammende Offenbarung (186). Von einer Urreligion aus, welche direkt von Gott ausgegangen ist, bildet sich die Religion geschichtlich weiter (189. 340). Marheineke hat von seinem Meister gelernt, dass die Offenbarung keine Handlung Gottes in der Zeit sei[2]), sondern, dass die Geschichte des menschlichen Geisteslebens in ihrer Gesamtheit eine successiv sich entfaltende Offenbarung Gottes bilde[3]). So kennt auch Marheineke nur eine allgemeine, ewige Offenbarung, wenn er z. B. sagt: »die verschiedenen Grade der ewigen Offenbarung sind in der Tat und Wahrheit nur verschiedene Stufen menschlichen Verhaltens gegen dieselbe. Wandelbar und veränderlich ist nur der Mensch; der Strom der Offenbarung rauscht durch alle Zeiten« (284). Denn alle Glaubenswahrheiten stammen aus der ewigen Vernunft Gottes,

1) I. 5. S. 303; 6, S. 26 f.

2) I. 5. S. 296.

3) I. 3. S. 603; 5, S. 299, 117; 6, S. 57.

welche »die Samenkörner göttlicher Weisheit über alle Völker ausgegossen hat« (189. 174. 72). Marheineke spricht von einem vorchristlichen Christentum, einer Antizipation des Christentums, (»gab es nicht einzelne Christen auch schon vor Christo?« § 452) während dieses selbst »seinem Wesen nach vollkommen eins ist mit dem, was im Heidentum und Judentum als Religion anzusehen ist« (351). Aber dann wird doch wieder gesagt, das Christentum sei »die vollkommenste, ja die einzige Religion« als »der reinste Ausdruck des übersinnlichen und ewigen Inhalts der Religion im Zeitlichen und Sinnlichen« (343).

Der Polemik gegen den Rationalismus, die sich wie ein roter Faden durch die gesamten »Grundlehren« hindurchzieht, hat Marheineke auch hier eine Stelle eingeräumt. Er bekämpft die sogenannte Natur- oder Vernunftreligion der Aufklärung, »eine Religion innerhalb der blossen (von Gott und seiner Offenbarung entblössten) Vernunft« (193). Die Aufklärung machte die Vernunft selbst zur Urquelle der Religion, während sie in Wirklichkeit nur Empfänglichkeit für die göttlichen Glaubenswahrheiten besitzt.

b. Von der Schöpfung.

Marheinekes Lehre von der Weltschöpfung steht unter dem Einfluss Schellingscher Ideen. Besonders die Schrift »Philosophie und Religion« und die Freiheitslehre haben auf seine Anschauungen eingewirkt. In jener wird die Weltentstehung einerseits als blosse Täuschung des Verstandes, andrerseits als ein unerklärlicher Abfall der Ideen vom Absoluten dargestellt, in dieser fällt die Schöpfung mit einer Selbst-

offenbarung, einer Evolution Gottes, zusammen. Obgleich sich die Fäden dieser beiden Darstellungen in Marheinekes Lehre vielfach verschlingen, so wollen wir sie doch mit Rücksicht auf die Schellingschen Vorbilder gesondert betrachten.

Die Welt in Raum und Zeit, wie sie sich den Sinnen und dem Verstande des Menschen darbietet, wird wie bei Plato als ein nicht wahrhaft Wirkliches, als ein Nichtseiendes, als eine Welt des Scheins, betrachtet (197. 198. 206. 264. 270). Doch liegt der räumlich-zeitlichen Welt, die nur in unserer subjektiven Auffassung besteht, eine göttliche Welt zugrunde (198. 200. 209. 215. 270). Die göttliche Welt ist nach den ewigen Ideen, »welche in Gott dem Sohne als der Offenbarung Gottes beschlossen sind«, geschaffen worden (195). Diese Unterscheidung zwischen einer empirischen und einer göttlichen Welt hat Marheineke der Schrift »Philosophie und Religion« entnommen. Die göttliche Welt ist nichts anderes als das Gegenbild, in dem sich Gott objektiviert, die Ideenwelt, oder wie sie Schelling gelegentlich nennt die »göttliche oder absolute Welt« [1]). Die Selbständigkeit, welche das Absolute seinem Gegenbilde, den Ideen, verleiht, führt zunächst die Möglichkeit eines Abfalls vom Absoluten und dann diesen selbst herbei. Nach der Trennung, welche die »Verwicklung mit dem Endlichen« zur Folge hat, führt die Welt ein doppeltes Leben, eines in sich selbst: ein Scheinleben, das andere im Absoluten: ihr wahres Leben. Dementsprechend bedeutet für Marheineke der Begriff der Welt in Raum und Zeit zugleich ihre Tren-

1) I. 6. S. 49.

nung von Gott (207). Nicht mehr Gott allein, sondern zugleich »die in ihr selbst sich aus sich selbst entwickelnde Selbstsucht« ist der Urheber der Erscheinungswelt.

Während hier nur von einer »Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten«, von einem Hervorgehen der Ideen, die Rede sein kann, scheinen die »Untersuchungen über die menschliche Freiheit« und das »Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen« eine Schöpfung im eigentlichen Sinne des Worts zu lehren. Im Unterschied von den früheren Schriften wird hier die Persönlichkeit, wenn auch auf unpersönlichem Grunde ruhend, als höchste Bestimmung des göttlichen Wesens geltend gemacht. Damit war für Schelling auch der Gedanke einer freien Schöpfung nahe gelegt. Dennoch bleibt die Entwicklung des Schöpfungsbegriffs nicht weniger schillernd und unklar als der Begriff der göttlichen Persönlichkeit. Schelling identifiziert nämlich die Weltschöpfung mit einer Evolution Gottes selbst: die Ausgeburt des göttlichen Wesens und die der endlichen Dinge beruhen auf den gleichen Momenten, sodass der Selbstverwirklichungsprozess Gottes mit der Weltentwicklung zusammenfällt. Gott als anfängliche Einheit oder Indifferenz teilt sich in die Gegensätze von Natur und Licht, oder Sehnsucht und Verstand, welche beide zusammen das wirkliche Leben Gottes ausmachen. Und zwar geht die Natur dem Verstande voran, wird aber als das dunkle Prinzip von diesem allmählich überwunden und »zum Licht verklärt«. Der Prozess der Schöpfung ist demnach eine »innere Transmutation oder Verklärung des

anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht« [1]). Die Weltschöpfung vollzieht sich in zwei Perioden [2]). »Der erste Anfang der Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes« [3]). Schöpfung und Selbstgeburt fallen hier zusammen. »Der zweite ist der Wille der Liebe, durch den Gott sich erst persönlich macht« [4]). Die zweite Schöpfung, welche mit dem Auftreten des Worts (Logos) beginnt [5]), bringt in das ursprüngliche Chaos Ordnung und Form [6]). Diese Schöpfung ist keine Begebenheit wie die erste, sondern eine Tat des persönlichen Gottes [7]).

Den Einfluss dieser Schöpfungslehre auf Marheineke erkennen wir an mehreren Stellen, z. B. wenn er bemerkt, dass Gott die Welt aus dem »Ungrunde« hervorgerufen habe (198), oder dass durch die Schöpfung eine Veränderung in der geschaffenen Welt vorging (206). Ferner ist für ihn die Schöpfung ebenfalls eine Tat Gottes, »ein Akt des freien Willens« (172). Besonders an einen Gedanken Schellings, den wir noch berühren müssen, hat Marheineke angeknüpft: Das göttliche Leben ist nicht nur ein Sein, sondern ein Leben. Alles Leben ist dem Leiden und Werden untertan. Darum geht Gott in das Werden ein, um persönlich zu werden. »Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich. Im Sein ist freilich kein Werden; in diesem ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung

1) I. 7. S. 462.
2) I. 7. S. 377.
3) u. 4) I. 7. S. 395.
5) I. 7. S. 380, 404.
6) I. 7. S. 359, 402.
7) I. 7. S. 296.

durch Gegensatz ist notwendig ein Werden« [1]). Im »Denkmal u. s. f.« wird die Schöpfung als eine »Herablassung Gottes« bezeichnet [2]). Diese Gedanken hat Marheineke weiter ausgeführt. Wie das Sein der Grund alles Werdens ist, so ist die Welt dadurch geworden, dass Gott dem Sein in sich die Macht verlieh, zu werden (196. 200). »Geworden ist die Welt durch Gottes Wort oder Werde, d. h. durch den Sohn Gottes oder dadurch, dass Gott sich offenbarte und in Liebe sein Sein erweiterte zur Umfassung einer Welt in sich« (203). Was das Werden der (göttlichen) Welt, die zugleich am göttlichen Sein teilnimmt, anbetrifft, so heisst es: »das Sein an diesem Werden hat die Welt von Gott und ist ihr Sein in Gott, das Werden im Sein hat die Welt von sich und ist ihr Begriff« (201). Einen klaren Schöpfungsbegriff enthalten diese Ausführungen nicht, sie stehen vielmehr dem Pantheismus nahe, der die Welt als die notwendige Evolution einer dem Weltstoff zugrundeliegenden ewigen Kraft oder Idee, des göttlichen Prinzips, auffasst. Dazu kommt noch, dass für Marheineke die Welt gleich ewig mit Gott ist (215). Mit ihm, dem schaffenden Urwesen, ist auch sie, die geschaffene, da (201. 202). Um sich durch den Sohn als der ewige Geist offenbaren zu können, bedurfte Gott einer Welt, wie auch unser Geist sich nur vermittelst des Leibes kundgibt (196). [3]) Gott schuf die Welt, damit sein Bewusstsein sei (212) Kurz, um der Religion, um der Selbsterkenntnis

1) I. 7. S. 403.

2) Denkmal Jakobis S. 95.

3) Anm.: Hier besteht ein Widerspruch mit § 156, wo es heisst: Ein geistiges Wesen ist er (Gott) auch nicht so, dass er wie die menschliche Seele eines Leibes bedürfe.

Gottes willen, sind Welt und Menschen geschaffen. Auch in Zukunft wird die ewige Schöpfermacht Gottes nicht ohne eine von ihr geschaffene Welt sein (205).

Leider wird die Beurteilung des Ganzen durch zahlreiche Widersprüche erschwert. Während z. B. Marheinekes Theorie der Weltentstehung eine wesentlich emanatistische ist (weil hier ein Hervorgehen des Niedrigeren aus dem Höheren stattfindet), wird an anderen Stellen nach dem Beispiele Schellings [1]) die Emanationslehre verworfen, »denn das Sein kann nicht das Werden werden« (199). Ein weiterer Widerspruch ist folgender: Es wird behauptet, dass die Welt, obwohl ausserhalb des Raumes und der Zeit erschaffen, nicht gleich ewig oder gleichen Wesens mit dem Schöpfer sei. Aber diese Behauptungen stehen mit andern Stellen in Widerspruch, wonach die Welt gleich ewig mit Gott ist (202. 201. 215. 198). Wie verträgt sich ferner die creatio ex nihilo, die Marheineke besonders in § 199 (auch 172. 223. 263) betont, mit dem Hervorgehen der Welt aus dem Ungrund, der ersten Phase im Selbstverwirklichungsprozess des Absoluten, oder mit den Stellen, wonach das Werden der Welt dem Sein Gottes entstammt?

Die Polemik gegen den Rationalismus klingt auch hier durch. Dieser denkt den Schöpfer in solcher Entfernung von der Welt, seinem Werk, dass der Begriff einer göttlichen, d. i. von Gott geschaffenen, Welt nicht möglich ist (196). Gott bedurfte auch keiner Wahl unter vielen Welten, noch einer Beratschlagung mit sich selbst, sondern »in und mit

1) I. 4. S. 120; 6. S. 35 f.; 7. S. 191 f., 355.

seiner schöpferischen Natur ist die geschaffene Natur geworden« (202. 214). »Wie nur ein Gott ist, so auch nur eine mögliche Welt,« so heisst es bei Schelling [1]). Mit dem biblischen Schöpfungsbericht verfährt Marheineke ziemlich gewaltsam. In Gen. 1 v. 1 sei zwar nur von der Schöpfung dieser Welt und deren Himmel und Erde die Rede. Dass aber schon vor ihr unzählige Welten gewesen und vergangen sind, setze der Schöpfungsbericht voraus.

Zuletzt haben wir noch die Frage zu beantworten, wie sich Sohn Gottes und Welt zu einander verhalten. Gott schuf die Welt durch seinen Sohn. Der Logos bildet das weltschaffende Prinzip in Gott. (203). »Kein Sohn Gottes, keine Welt Gottes.« Denn nach den ewigen Ideen, wie sie in ihm beschlossen sind, ist die Welt geschaffen (195. 493). »Der Begriff der Welt schliesst in sich, dass sie nicht Gott, vielmehr auf eine ganz andere Art aus Gott sei als der Sohn« (195). Schwierigkeiten ergeben sich aber, wenn man die Lehre von der Präexistenz des Sohnes, der »sichersten Schutzwehr gegen alle Gaukeleien des Pantheismus« (204), mit den zahlreichen Stellen vereinbaren will, welche eine Gleichewigkeit der Welt mit Gott aussprechen (198. 200. 201. 215). Wie verhält sich ferner das »in Gott sein« der Welt (200) zur ewigen Existenz des Sohnes aus dem Vater?

Überblicken wir Marheinekes Schöpfungslehre noch einmal und berücksichtigen wir zugleich den ersten Hauptteil »von Gott«, dann werden wir seine Darstellung am besten als einen Versuch begreifen, der das ewige Sein Gottes mit dem ewigen Werden

1) I. 7. S. 398.

der Welt, Schöpfung mit Evolution, Persönlichkeit Gottes mit Alleinheit zu verbinden sucht. Hierin folgt Marheineke dem Beispiele Schellings, der in seiner Freiheitslehre dem gleichen Ziele zustrebt.

c. Vom göttlichen Ebenbild.

α) Vom anerschaffenen Ebenbild.

Zunächst drängt sich uns die Frage auf, wie Marheineke diesen Artikel, der im Wesentlichen die Anthropologie enthält, mit der Lehre von Gott dem Sohn in Beziehung bringt.

»Nicht der Mensch ist das Ebenbild Gottes, sondern der Sohn Gottes ist es.« Nach diesem Ebenbilde ist der Mensch geschaffen worden, nicht als »imago dei« sondern »ad imaginem dei« (218. 69). Der Mensch könnte nicht bestehen, wäre er nicht zum Sohne Gottes, dem Prinzip der Offenbarung und Schöpfung, in ein ursprüngliches und wesentliches Verhältnis gestellt worden. »Er war bestimmt alle Strahlen dieser ewigen Sonne zeitlicherweise in sich aufzunehmen und die ewige Offenbarung, das Wort Gottes, zu vermenschlichen oder menschlicherweise darzustellen« (219). Seine Seele wurde gleichsam zum Spiegel, der das Bild Gottes enthalten sollte, d. h. der menschliche Geist wurde geschaffen, um den göttlichen in sich zu »rezipieren, repräsentieren und reflektieren« (224. 503). Nach dem Sündenfall verschob sich allerdings das Bild, es wurde getrübt und befleckt. Dennoch ist die Empfänglichkeit der menschlichen Seele für das Ebenbild Gottes und die Sehnsucht nach ihm geblieben (287).

Der Rationalismus hatte mehr und mehr die kirchliche Lehre von einer ursprünglichen Vollkommenheit

des Menschen verworfen. Demgegenüber bedeuteten nach David Friedrich Strauss die Vorstellungen Schellings über den Zustand der ersten Menschheit ein »reaktionäres Zwischenspiel«[1]). Schelling behauptete, der Zustand der Kultur sei der erste des Menschengeschlechts gewesen[2]). Es war eine Zeit der Unschuld und Bewusstlosigkeit über die Sünde, der seligen Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war[3]). Aus dem Unterrichte höherer Naturen erwuchsen den Menschen die Anfänge der Religion[4]). Hier lebte der Mensch, dessen Leben bis an den Anfang der Schöpfung reicht[5]), als »der urbildliche und göttliche Mensch« in seliger Gottesnähe[6]). Aber dann erfolgte die Zeit der Scheidung, des Abfalls von Gott, und nur in der Sage lebt die Erinnerung an dieses goldene Zeitalter fort[7]).

Diese Anschauungen Schellings stimmen mit der Kirchenlehre, wie sie Marheineke reproduziert, wesentlich überein. Besonders verwerfen beide die »grobe« Lehre, »der Mensch habe erst allmählich aus der Dumpfheit des tierischen Instinkts sich zur Vernunft aufgerichtet« (217). Genau dieselben Worte finden wir in Schellings Freiheitslehre[8]).

Das dem Urmenschen anerschaffene Ebenbild Gottes bestand 1. in der Weisheit oder klarsten Erkenntnis Gottes, 2. in der Heiligkeit, d. h. in einem Leben und Handeln, welches der Weisheit entsprach,

1) Christliche Glaubenslehre I. S. 714.
2) I. 5. S. 287; 6. S. 58.
3) I. 7. S. 378. 385.
4) I. 5. S. 286; 6. S. 58.
5) I. 7. S. 386.
6) I. 7. S. 377.
7) I. 7. S. 379; 6. S. 53.
8) I. 7. S. 415. 6. S. 58; 5. S. 287.

3. in einer gewissen rectitudo oder εὐταξία aller Seelenkräfte.

Gemeinsam ist Schelling und Marheineke ferner die Behauptung, im Urstand sei der Mensch von der Sterblichkeit frei gewesen. »Dass alle organischen Wesen der Auflösung entgegen gehen, kann durchaus nicht als ursprüngliche Notwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich sein, und wenn irgend etwas scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigene Kräfte wieder erzeugt, dazu bestimmt, ein »Perpetuum mobile« zu sein«[1]). Aber diese Fähigkeit des Urmenschen, auch nicht sterben zu können, war selbst nur eine sterbliche (228).

Die Ähnlichkeit des ersten Menschen mit Gott bestand in seiner Abhängigkeit von Gott. Diese Abhängigkeit war zugleich seine wahre Freiheit. »Denn nur solange lebte der Mensch in wahrer Freiheit, als er das wollte, was Gott gewollt und ihm geboten hatte.« (239. 225. 502. 533. 534.) Hier und an anderen Stellen finden wir dieselbe Definition der Freiheit wie bei Schelling. Schelling identifiziert die wahre Freiheit mit der Immanenz in Gott. Nur durch dieses In-Gott-sein ist der Mensch der Freiheit fähig. Alles Unfreie ist notwendig ausser Gott[2]).

Am deutlichsten zeigt sich die Abhängigkeit Marheinekes von Schellings Freiheitslehre, wenn wir auf seine Schilderung von der Stellung des Menschen zur Natur, zum Wort und zum Geist Gottes eingehen (223).

1) I. S. 377.

2) I. 7. S. 347. 391. 411; 6. S. 40. 533.

Hören wir zunächst Schelling: Infolge der Spaltung des Urgrundes in Sehnsucht und Verstand, in Licht und Finsternis, erscheint der göttliche Offenbarungsprozess als »eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht.« Weil jedes der in der Natur entstandenen Wesen das doppelte Prinzip des Lichts und der Finsternis in sich trägt, so gibt es keins, das nicht eine bestimmte Form oder Stufe dieser Transmutation darstellt. Die vollkommenste Verklärung findet aber im Menschen statt, denn in ihm ist zugleich die ganze Macht des finstern Prinzips und die ganze Kraft des Lichts. Während in der Natur das göttliche Wort (der Logos) und der Geist noch zurückgehalten und unvollständig waren[1]), wird das Wort im Menschen zuerst völlig ausgesprochen (364). In diesem ausgesprochenen Worte offenbart sich der Geist Gottes, der als ein Höheres im Menschen aufgeht: »Über dem Worte gehet der Geist auf«[2]).

Wenden wir uns nun von Schelling zu Marheineke, so finden wir nicht nur denselben Gedankengang, sondern oft sogar dieselben Worte, vor allen denselben feierlichen, mystischen Ton der Darstellung wieder: »Die sich ihrer selbst nicht bewusste Natur enthält nur vestigia Dei, irdische Ab- und Nachbilder der überirdischen Ur- und Vorbilder (ein Schellingscher Gedanke[3]). Denn der Geist und das Wort liegt in ihr gebunden und überwältigt durch die Materie (126. 343. 496), und sie ist an und für sich stumm und dunkel. Am wenigsten gedrückt durch die Masse ist

1) I. 7. S. 395.
2) I. 7. S. 362ff. 377. 404.
3) 7. S. 415; 6. S. 48f. 62.

das Licht, und daher das geistigste in der materiellen Natur die Sonne (Schelling: . . . das Licht als der in der Natur wie in Trümmern wohnende Geist[1]). Aber zu einer Offenbarung des Geistes, zum Wort, kommt es nicht im ganzen Umkreise der äussern Natur . . . dahingegen ist dem Menschen (der ebenfalls das doppelte Prinzip in sich trägt § 235), weil sein Geist allein nach dem Ebenbild Gottes geschaffen worden, welches die Offenbarung des geistigen Wesens, das Wort ist, das als das Licht in die Finsternis dieser Welt scheint, die Gabe der Sprache verliehen worden als Folge und Ausdruck eines Geistes, dem in dem ewigen Lichte Gottes das Licht der Erkenntnis und das Bewusstsein Gottes und seiner selbst aufgegangen«.

β) Vom verlorenen Ebenbild.

Woher stammt nun aber das Böse, die Sünde? Die Beantwortung dieser für die philosophische und theologische Spekulation gleich schwierigen Frage macht sich Marheineke zunächst äusserst leicht. »Weder in und mit der Natur Gottes, noch in und mit der menschlichen Natur ist das Böse gegeben« (231). Denn augenscheinlich würde man die Idee Gottes, als des allein Guten und Heiligen, aufheben, wollte man das Böse in die unendliche Substanz Gottes selbst setzen. Andrerseits hat zwar der Urmensch das Böse getan, aber er hat es doch nicht gemacht. Der Ursprung des Bösen im Menschen ist nur aus der Priorität eines Urbösen zu begreifen, das den Menschen zur Sünde verführte. Dieses Urböse, ein ursprünglich von Gott geschaffener Geist, ist von Gott abgefallen, »dadurch dass er begehrte, absolut in sich selbst, d. h.

1) I, 6. S. 49.

ausser Gott zu sein« (232). Nachdem er infolge dieses Abfalls von Gott sein wahres Sein verloren hat, ist er »ganz nur Begierde, Sucht, Hunger und Bedürfnis.« So sehr er auch danach strebt, gelangt er niemals zum wahren Sein. »Er versucht es nur impotent und tantalisch und ist auch in diesem Sinne der Versucher, gleichsam seiner selbst.« Als »das allerzeitlichste Unwesen«, das jeden Augenblick sich selbst aufzehrt und sich darum auch nicht wahrhaft zu äussern vermag, strebt es zwar voll Tantalusqual in sich selbst zu sein, wird aber von dem schöpferischen Prinzip stets ausser sich erhalten (233). Die Farben zu diesem Gemälde des Urbösen hat Marheineke wesentlich der Freiheitslehre entliehen. Denn hier wird das Böse als der Hunger der Selbstsucht geschildert, die vom Ganzen losgerissen, immer dürftiger und ärmer, darum immer begieriger, hungriger, giftiger wird. »Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, dass es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet, und aus Übermut, alles zu sein, ins Nichtsein fällt«[1]). Es ist kein Wesen, sondern nur ein Unwesen[2]), das »als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus brennt«[3]). Nur im Gegensatz ist es eine Realität, nicht an sich. »Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen sein kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestossen ist«[4]).

Obwohl das Urböse den Menschen verführt hat, darf es nicht neben Gott als zweites Prinzip gestellt

1) I. 7. S. 390f.

2) u. 4) I. 7. S. 409.

3) I. 7. S. 367 (zugleich Worte Baaders).

werden, denn dies würde die Lehre von zwei gleich ewigen Grundwesen, den eigentlichen Dualismus, zur Folge haben (236). Diesen Dualismus verwirft auch Schelling als »ein System der Selbstzerreissung und Verzweiflung der Vernunft«[1]). Während die Emanationslehre den Unterschied von Gut und Bös — und damit die menschliche Freiheit — aufhebt, wird durch den vollgültigen Dualismus die Erkenntnis des Bösen unmöglich gemacht und zugleich durch eine solche Einschränkung der göttlichen Allmacht diese selbst aufgehoben. Ebensowenig darf das Böse in die unendliche Substanz selbst gesetzt werden, »wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird«[2]).

Das Böse ist vielmehr nur dann möglich, wenn es in Gott etwas gibt, das nicht Gott selbst ist. So unterscheidet Schelling Gott als den existierenden von dem, was bloss Grund seiner Existenz oder die »Natur in Gott« ist. Dieses irrationale Moment wird als ein dunkles Streben, als ein unbewusster Wille geschildert. Aus der Wechselwirkung jenes dunkeln Dranges mit dem Produkt seiner idealen Selbstanschauung, dem Verstande, geht die Welt hervor. In jedem Naturwesen sind die beiden Prinzipien zu unterscheiden: das dunkle, reale, wodurch es von Gott geschieden ist und einen Eigenwillen hat, und das lichte, ideale Prinzip des Verstandes, Ur- oder Universalwillens. Im Menschen erheben sich beide zur höchsten Kraft, aber zugleich löst sich ihre ursprüngliche Einheit, wie sie noch bei den vernunftlosen Wesen bestand: der Partikularwille wirkt für sich und entgegen

1) I. 7. S. 354. 412f.

2) I. 7. S. 353.

dem Universalwillen. So entsteht das Böse. Der Kampf des Partikularwillens mit dem Universalwillen offenbart sich in der Geschichte. Ihr Ende ist der Sieg des Universalwillens über den Eigenwillen, des Verstandes über den Grund. Beide werden in der Liebe eins, wonach dann Gott alles in allem ist.

So sehr auch Marheineke sonst die Einwirkung der Freiheitslehre in seinen Spekulationen verrät, hier weigert sich der Theologe in ihm, dem tiefsinnigen Versuche einer Ableitung des Bösen aus Gottes Wesen selbst Folge zu leisten (236). An dieser einzigen Stelle in seinen »Grundlehren« erwähnt er Schelling, um ihm zu widersprechen, gleich als ob er in allen andern Fragen mit Schelling einverstanden wäre. Und doch erweisen sich — abgesehen von der bereits geschilderten Ähnlichkeit des Urbösen mit Schellings Partikularwillen — seine Anschauungen über das Urböse noch weiterhin von Schelling beeinflusst.

Wir treffen nämlich hier wie bei Schelling den Begriff der Zulassung des Urbösen, bezw. des Partikularwillens, von seiten Gottes an (234)[1]). Auch die Verführung des Menschen durch das Urböse findet sich bei Schelling als allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen, welches selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können scheint[2]). Zuletzt sei noch erwähnt, dass das Urböse von Marheineke als »Ab- und Ungrund« bezeichnet wird (235).

Es mochte in der Tat für restauratorisch gerichtete Theologen nahe liegen, mit Hülfe philosophischer Spekulation den Begriff des Satans, den der Rationalis-

1) I. 7. S. 375.
2) I. 7. S. 374.

mus aus der Dogmatik verbannt hatte, zu rekonstruieren. Zwar Schelling bemerkt: »Selbst wenn angenommen wird, dass dieses zweite Wesen anfänglich gut erschaffen worden und durch eigene Schuld vom Urwesen abgefallen sei, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gott widerstrebenden Tat . . . unerklärbar« [1]). Damit spricht sich Schelling gegen die Annahme eines »Teufels« aus. Daub dagegen konstruierte nach den Grundsätzen der Freiheitslehre in seinem »Judas Ischarioth« einen poetisch reizvollen gnostischen Dualismus zwischen Gott und Satan (dem Urbösen) [2]). Marheineke seinerseits wandelt auf den Spuren seines Freundes Daub.

Einige Punkte in Marheinekes Dämonologie bleiben dunkel und widerspruchsvoll: Einmal ist das Urböse »etwas Positives und Realexistierendes« (234), das den Menschen zum Sünder macht, aber dennoch darf es nicht als zweites Prinzip neben Gott gedacht werden, noch aus dem »Grunde« in Gott hervorgehend. An anderen Stellen wiederum wird ihm das Sein, das es sich durch seinen Fall verscherzt hat, abgesprochen (232).

Leichter als die metaphysische Herkunft des Bösen kann seine Möglichkeit und sein Ursprung im Menschen erkannt werden. Auch hier zeigt sich Marheineke wesentlich von der Freiheitslehre abhängig.

Die Möglichkeit des Bösen liegt für Schelling schon im göttlichen Grunde, aber zur Wirklichkeit kommt es nur durch die eigene Tat des Menschen, durch die er sich vom Universalwillen losreisst. In dieser zeitlosen Tat der Selbstbestimmung, durch welche sich der Mensch sein

1) I. 7. S. 354. 375.

2) D. Fr. Strauss, Charakteristiken und Kritiken S. 104 ff.

intelligibles Wesen wählt, besteht die absolute Freiheit, nicht in dem aequilibrium arbitrii, dem willkürlichen Wahlvermögen zwischen Gut und Böse, »der Pest aller Moral«[1]). Aus dem intelligiblen Charakter, der freien Tat des Menschen, durch welche er sich selbst prädestiniert, folgen alle empirischen Handlungen mit Notwendigkeit. Hier ist der Punkt, in welchem Freiheit und Notwendigkeit vollkommen eins sind. Auch das Böse des Menschen beruht auf einer vorzeitlichen Selbstbestimmung. Denn den natürlichen Hang zum Bösen, der aus dem göttlichen Grunde hervorgeht, hat er in seine eigene Tat verwandelt. Er hat »sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Prinzip des Bösen geboren«[2]). In diesem Sinne gilt der Begriff vom angeborenen Bösen. Die Schuld liegt nicht in der Geburt, sondern besteht in jener ewigen intelligiblen Tat. Darum ist das Böse ursprünglich oder radikal. Selbst eine Umwandlung vom Bösen zum Guten, eine »Transmutation«, liegt schon in jener anfänglichen Handlung begründet. Diese Freiheit des Menschen ermöglicht es ihm, seine Ichheit oder Selbstheit, die Basis jedes Kreaturlebens, vom Licht zu trennen und seinen Eigenwillen dem göttlichen Urwillen entgegenzusetzen.

Marheineke entwickelt denselben Gedankengang. Wie jedes Naturwesen trägt auch der Mensch ein doppeltes Prinzip in sich: einerseits das Ursein und den Urwillen, andrerseits die vom Ursein sich trennende Selbstheit, die Ichheit und den Eigenwillen, »der seine menschliche Natur mit sich verwickelt und befleckt«

1) I. 7. S. 392. 382; 6. S. 588.
2) I. 7. S. 388.

(236). »Das Urböse, welches die menschliche Natur verführt hat, geht in die einzelne Tat des Menschen über, indem der Wille des Menschen verführt sein will«. Das Wesen des Menschen ist nämlich nichts Totes, sondern ein Handeln, ein übersinnliches Leben, welches durch Taten allein sich offenbaren kann. »Dieses Wesen des Menschen ist notwendig frei, d. h. seiner Natur nach und sofern es in seinen Handlungen mit seinem Wesen übereinstimmt, frei; wie dieser innern Notwendigkeit unterworfen, welche eins ist mit der Freiheit, so jeder äusseren entnommen durch dieselbe. Selbstbestimmung ist daher das Wesen des Menschen und sein innerster Grundcharakter, etwas an sich durchaus Göttliches«. Auf dem Grunde dieses ursprünglichen Seins wird und handelt der Mensch in den einzelnen Fällen gut oder böse (237). »Niemand kann böse werden, der es nicht vorher schon gewesen ist: Der Ursprung des Bösen liegt über alles individuelle Bewusstsein hinaus« (247). Der Ursprung des Sündenfalls liegt nicht in der Freiheit des Willens und in der Selbstheit des Menschen, sondern darin, dass der Mensch seinen Willen durch etwas ausser ihm liegendes, das Urböse, bestimmen liess. In seiner ursprünglichen Freiheit war der Wille des Menschen im Einklang mit dem göttlichen nur auf das Gute gerichtet. Der Mensch entsagte der wahren Freiheit in Gott, indem er seinen Eigenwillen vom göttlichen Willen löste, indem er statt am göttlichen Sein teilzunehmen, in sich selbst sein wollte (519. 237. 526. 437. 528. 530. 307. 249. 149). Damit verwandelte er die Freiheit in ein blosses Wahlvermögen, dem das Gute mit dem Bösen gleich gültig ist (239.) Die Folgen dieses Abfalls von Gott sind abgesehen von der Be-

schränkung der menschlichen Freiheit durch die Sünde 1. eine Verdunkelung der Verstandesklarheit, 2. ein inneres Wohlgefallen an der Sünde, 3. Krankheit und Tod.

Diese der Hauptsache nach Schellingschen Ideen sucht Marheineke mit der kirchlichen Lehre vom Sündenfall zu vereinigen: Im Urmenschen hat das gesamte Menschengeschlecht gesündigt, »omnes fuimus ille unus« (Augustin). Adam und Eva sind die Repräsentanten der Menschheit. Deshalb wird uns auch ihre Tat als die unsere zugerechnet.

Der sündige Zustand der Menschen äussert sich vor allem in einem Gefühl der Mangelhaftigkeit vor Gott und in einem Hang zum Bösen. Marheinekes Sündenlehre zeigt im einzelnen die grösste Ähnlichkeit mit den entsprechenden Ausführungen der Freiheitslehre. Vor allem wird das Wesen des Bösen in der gleichen Weise definiert. Dem Bösen im Menschen kommt an sich keine Realität zu, aber es ist »ein Positives uud Realexistierendes, soweit es an dem Seienden und frei Wollenden existiert« (234. Schelling: »Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist auch nicht mehr als Böses«[1]). Wie Baader und Schelling vergleicht Marheineke das Böse mit der Krankheit des Leibes. Es ist ein Schwanken zwischen Sein und Nichtsein[2]) (236). Andrerseits ist es aber doch mehr als eine blosse Privation oder der Endlichkeit und Sinnlichkeit entstammende Schwäche, wie Augustin, Leibniz und besonders der Humanismus neuerer Zeit lehrt, »der seine Menschenfreundlichkeit bis zur Leugnung des Bösen treibt« (249. Fast die-

1) I. 7. S. 404.
2) I. 7. S. 366.

selben Worte bei Schelling[1]). Die Endlichkeit ist ist nicht an sich böse (234)[2]). Darum wurzelt das Böse nicht in der Schwäche oder natürlichen Beschaffenheit, sondern in der bewussten Tat der Persönlichkeit. Das Tier ist des Bösen unfähig, weil ihm Vernunft, Freiheit und Persönlichkeit fehlen. Der Mensch dagegen kann leider nur unter oder über dem Tiere stehen (257). Diesen Gedanken Baaders hatte Schelling in seine Freiheitslehre aufgenommen[3]). Auch darin sind sich Marheineke und Schelling einig, dass mit dem Bösen eine zunehmende Verschlechterung oder Depravation der Menschheit eintritt (248. 521)[4]).

Die Sünde des Urmenschen ist auch in der materiellen Natur durchgeschlagen und hat alles verunehrt und vergiftet (244. 275. 437. 444. 403). »Denn vor der Sünde war alles gut gewesen, auch in der materiellen, organisierten und animalischen Natur.« Mit der ersten Sünde tritt der Mensch in die »falsche« Welt der Zeit und Vergänglichkeit (228. 440.) Es erinnert an die schöne Stelle in der Freiheitslehre[5]), wo Schelling von der »allem endlichen Leben anklebenden Traurigkeit«, von dem »Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist«, von der »tiefen unzerstörlichen Melancholie alles Lebens« spricht, wenn wir bei Marheineke lesen: »Und seitdem trägt sie (die Natur) auch, gleichsam in ihrem Witwenstande, jenen Schleier einer tiefen Wehmut und Trauer vor unsern Augen« (437). Mit dem Sündenfall verlor

1) I. 7. S. 371.
2) Schelling: I. 7. S 370.
3) I. 7. S. 373.
4) I. 6. S. 59.
5) I. 7. S. 399.

der Mensch zugleich seine vollkommene Herrschaft über die Natur; jetzt heisst er »Herr der Schöpfung nur noch so, wie auch ein abgesetzter König etwa noch die Insignien der verlorenen Würde in seinem Elende mit sich schleppt« (447).

Trotz aller Bemühungen ist es Marheineke in seiner Sündenlehre nicht gelungen, den Kant-Schellingschen Prädeterminismus mit der kirchlichen Lehre vom Sündenfall zu vereinigen. Während das eine Mal von der Selbstbestimmung des einzelnen Menschen zum Guten oder Bösen die Rede ist, wird an anderen Stellen die allgemeine Verderbtheit der Menschheit aus Adams Fall abgeleitet. So ergeben sich Widersprüche, die mehr verhüllt, als miteinander ausgeglichen werden.

2. Von der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

a) Von der göttlichen Erhaltung und Providenz.

Mit dem Begriff der Immanenz aller Dinge in Gott ist auch der Begriff der Erhaltung gegeben (265). Denn Gott ist nicht nur das Prinzip des Ursprungs aller Dinge, sondern auch ihres Daseins und Bestehens. Die Vergänglichkeit aller einzelnen Teile der Welt, auch der Geschlechter der Menschen beweist, dass die Welt schon längst dem Untergang anheimgefallen wäre, hätte nicht die erhaltende Kraft Gottes dem Endlichen das Gesetz (als Naturgesetz) und der sündigen Menschheit das Gewissen (als Sittengesetz) eingepflanzt (205. 264. 276. 360).

Die erhaltende Macht Gottes, welche sich nur auf die von ihm geschaffene, göttliche, nicht auf die abgefallene, räumlich-zeitliche Welt erstreckt, heisst die Vorsehung. Ihre Spuren finden sich überall in Welt und Natur, im

Leben des Einzelnen und in der Geschichte der Völker und Staaten.

Im Gegensatz zur Annahme eines blinden, leeren Fatums stellt das Christentum die vollkommenste Vorsehungslehre dar, nicht nur in seinen Lehren, sondern noch viel mehr in seinem Dasein und seiner Geschichte. Den grössten Beweis für das Dasein der göttlichen Vorsehung bildet die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Als der Retter (σωτήρ = servator) der von Gott abgefallenen Menschheit ist der Sohn Gottes zugleich ihr Erhalter.

Auch Schelling kennt den Begriff der Vorsehung: In der Geschichte, der allmählichen Offenbarung Gottes, lassen sich drei Perioden unterscheiden. In der ersten erscheint das Absolute als blindes Schicksal, in der zweiten als das »offene Gesetz«, in der dritten Periode, welche durch das Christentum eingeleitet wird, als Vorsehung. Hier wird das Absolute als eine Macht erkannt, die sich in der gesetz- und planmässigen Entwicklung der Welt, vor allem im Lauf der Geschichte, immer umfassender und einleuchtender offenbart[1]). Später, in seiner Schrift »Philosophie und Religion«, unterscheidet Schelling nur zwei Perioden, die des Schicksals und die der Vorsehung[2]).

b) Von der göttlichen Erlösung und Prädestination.

Der Abfall der Welt von Gott ist die Voraussetzung für den Begriff der Erlösung. Denn die abgefallene Welt vermag nicht aus eigener Kraft zu Gott zurückzugelangen. In seinem In-sich-selbst-sein-wollen ist das Leben der Welt ein Schwanken zwi-

1) I. 3. S. 601; 5. S. 290 f. 429.

2) I 6. S. 53.

schen Sein und Nichtsein (294), das immer mehr zum Nichts führt. Aus diesem Widerspruch wird die Welt von Gott erlöst. Die Welterlösung gehört zum Wesen Gottes und ist so ewig wie die Schöpfung und Erhaltung, weder von der geschaffenen Welt, noch vom Sündenfall abhängig. Denn infolge der Identität des Denkens und Seins fällt der göttliche Erlösungsratschluss mit der Erfüllung, die Präscienz mit der Prädestination zusammen. Nur in der Vorstellung des Menschen treten sie zeitlich auseinander (280. 154. 519. 523).

Die Welt als abgefallene kann Gott nicht genug tun, nur Gott selbst kann sich Genugtuung leisten. Als der Gott genugtuende Gott ist er der Sohn, als der, dem genug getan wird, ist er der Vater. Wie erfolgt nun diese Versöhnung der Welt mit Gott? Dadurch, dass der Sohn Gottes, der ewige Schöpfer und Erhalter der Welt, Mensch wird und sich selbst zum Opfer für die Sünden der Menschheit darbringt. Dies Geheimnis der Inkarnation war zu allen Zeiten und unter allen Völkern seinem Gegenstande nach vorhanden, nur ihnen selbst verborgen und ein Geheimnis (281). Darum lebte schon vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes in allen Seelen eine grosse Sehnsucht nach ihm, sowohl im Heidentum, der »sternbesäeten Nachtseite der Religion«, als im Judentum. Das letztere bildet eine ungleich höhere Entwicklungsstufe der Offenbarung und zugleich die unmittelbare Vorbereitung auf die Inkarnation.

Dieser Prozess der Welterlösung, wie ihn Marheineke und Daub darstellen, ist eigentlich mehr ein metaphysisch-kosmischer als ein ethischer. Der Abfall der Welt bedingt ihre Versöhnung mit Gott.

Allerdings wird durch die Menschwerdung das verlorene Ebenbild Gottes in der menschlichen Natur wieder hergestellt, es findet gewissermassen — um mit Schellings Worten zu reden — eine Rekreation oder Palingenesie statt (283) [1]). Aber auch hier haben wir den Eindruck, dass das ethische Moment einer Versöhnung des Menschen mit Gott fast gar nicht hervorgehoben wird.

Diese Eigentümlichkeit erklärt sich aus den Einwirkungen der spekulativen Versöhnungslehre Schellings, auf die wir im folgenden näher eingehen müssen. Sie liegt in seiner »Methode des akademischen Studiums« vor und wird nur im Zusammenhang mit der Identitätsphilosophie verständlich. Die Endlichkeit als solche bedeutet eine Trennung vom Absoluten und bedarf einer Zurückführung zum Unendlichen, einer Versöhnung mit Gott. Hiermit verbindet Schelling einen zweiten Gedanken. Das Absolute ist nicht nur für sich selbst eine absolute Einheit, schlechthin einfach, ohne Vielheit, sondern geht auch in der Erscheinung über in eine absolute Einheit der Vielheit, welche wir geschlossene Totalität oder Universum nennen [2]). Weil aber alles Leben ein Werden und als ein beständiger Wechsel (»es ist ein Verhängnis aller Dinge, ein Leben, ein Tod« [3]) der Vergänglichkeit unterworfen ist, so »geht das göttliche Leben in die Entwickelung und den Wechsel der Dinge ein; es trägt und leidet das Schicksal der Welt und erhebt sich aus der Nacht zum Licht, aus

---

1) I. 6. S. 62; 7. S. 380.
2) I. 4. S. 312.
3) I. 4. S. 314.

dem Tode zu neuem Leben« [1]). Das göttliche Leben wird auf diese Weise unter der Form eines Prozesses gedacht, den es in seiner Manifestation durchläuft und nur so durchlaufen kann, dass das Endliche die notwendige Form der Offenbarung ist, dasjenige, worin Gott sein geschichtliches Leben hat: Gott in seinem Werden, der Sohn Gottes [2]). Für Schelling ist darum der erste Gedanke des Christentums: »die Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit« [3]). Das wahre Unendliche kommt in das Endliche, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und ihn dadurch zu versöhnen [4]). Das ist die ewige Menschwerdung Gottes in der Menschheit: die Menschheit allein ist der ewige Sohn Gottes, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geboren, der sich offenbarende Gott, der als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die Herrschaft der Unendlichkeit oder des Geistes eröffnet. Christus kommt in die Menschheit in ihrer Niedrigkeit und zieht Knechtsgestalt an, um zu leiden und das Endliche in seinem Beispiel zu vernichten. Diese Menschwerdung Gottes geschieht in der Absicht, das von Gott abgefallene Endliche durch die Vernichtung in seiner Person mit Gott zu versöhnen [5]).

1) I. 4. S. 329. vgl. Kuno Fischer, Schelling S. 613.
2) I. 5. S. 294. vgl. F. Chr. Baur, Versöhnungslehre S. 710.
3) I. 5. S. 293.
4) I. 5. S. 292.
5) I. 5. S. 432.

Wir erkennen, dass hier wie bei Marheineke die Menschwerdung Gottes nicht auf einer religiös-ethischen Notwendigkeit beruht, sondern sich aus den Kategorien des Endlichen und Unendlichen ergibt. Nirgends tritt die Verschiedenheit der spekulativen Versöhnungslehre von der kirchlichen deutlicher hervor, als in der Frage nach der Person des Gottmenschen. Christus bildet zwar nach Schelling den Gipfel in der Erscheinung des Sohnes Gottes und eröffnet die Herrschaft des Geistes, aber ist nicht als Einzelner Gottmensch, wie das Dogma lehrt. Weil die Menschwerdung vielmehr eine ewige ist, so »besteht eine absolute Notwendigkeit, Christus als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen« [1]).

Die Darstellung in den späteren Schriften unterscheidet sich von dieser nur wenig. Die Endabsicht der Geschichte, so heisst es in der »Philosophie und Religion«, ist die Versöhnung des Abfalls [2]). Gott gibt sein Gegenbild, dem er die Selbstheit verliehen hat, in die Endlichkeit dahin und opfert es gleichsam, damit die Ideen wieder zur Absolutheit zurückzukehren vermögen [3]). Diese Lehre wird in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z. B. eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt [4]). In der Freiheitslehre wird die Dualität von Licht und Finsternis auch für die Versöhnungslehre bedeutungsvoll. Die Überwindung des Bösen geschieht nur dadurch, dass das höhere Licht in per-

1) I. 5. S. 297.
2) I. 6. S. 63 cf. 567.
3) I. 6. S. 63.
4) I. 6. S. 68.

sönlicher und menschlicher Gestalt als Mittler und Heiland dem persönlichen und geistigen Bösen gegenübertritt [1]). Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unverständlich [2]). Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.

c) Von der Person des Gottmenschen.

Im engsten Zusammenhang mit der Lehre von der Versöhnung steht die Christologie, wie sie Marheineke in den Artikeln von der Person und den Verdiensten des Gottmenschen entwickelt. Auch hier zeigt sich der eigentümliche, unausgeglichene Zwiespalt zwischen den spekulativen und den biblisch-kirchlichen Elementen in Marheinekes Dogmatik.

Wir sahen, dass für Schelling die Menschwerdung Gottes eine Menschwerdung von Ewigkeit ist. Dabei bildet der Mensch Christus nur den Gipfel und insofern auch wieder den Anfang derselben, »denn von ihm aus sollte sie sich dadurch fortsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären« [3]). Christus als der Einzelne bleibt eine »völlig begreifliche« Person, er ist eine von Ewigkeit beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung [4]). Andrerseits ist in Christo Gott zuerst wahrhaft objektiv geworden, das bezeugt die Geschichte. »Denn wer vor ihm hat das Unendliche auf eine

1) I. 7. S. 380.
2) I. 7. S. 403.
3) I. 5. S. 298.
4) I. 5. S. 392.

solche Weise geoffenbart«? [1]) Die kirchliche Betrachtungsweise dieser Menschwerdung freilich ist durchaus inadäquat. »Die Menschwerdung Gottes deuten die Theologen ebenso empirisch, nämlich, dass Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig ausser aller Zeit ist« [2]). Die Menschwerdung Gottes ist vielmehr eine ewige. Das Geheimnis der Inkarnation, das »Christentum«, war schon vor und ausser dem historischen Christentum bekannt [3]), es lebte in allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit [4]). »Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, dass der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung des Wortes in Christo keineswegs und fanden bloss seltsam, dass bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, — setzt Schelling hinzu — dass sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen« [5]).

Das Wesentliche dieser Schellingschen »Christologie« hat sich Marheineke in einer Reihe von Ausführungen angeeignet. Werden wir nicht lebhaft an die ewige Menschwerdung Gottes erinnert, wenn wir

1) I. 5. S. 298.
2) I. 5. S. 298.
3) I. 5. S. 299.
4) I. 6. S. 63; 7. S. 403.
5) I. 5. S. 299.

lesen: »Jeder wahrhaft im Glauben lebende Mensch (sei er ein Jude oder ein Heide) ist ein Zeugnis für die ewige Wahrheit, dass Gott selbst Mensch geworden« (306). Darum war auch das Geheimnis der Inkarnation zu allen Zeiten und unter allen Völkern seinem Gegenstande nach bekannt (281. 285. 287. 321). Als Beispiele dessen erwähnt Marheineke den Logosgedanken, »ein ursprünglich altheidnisches Philosophem, welches vernünftigerweise so wenig ein Vorurteil gegen den Gehalt des Symbols begründen kann, dass in dem früheren Dasein desselben sich vielmehr die innere religiöse Wahrheit bekundet« (174. 350). An andrer Stelle fragt er, ob die Inkarnation des Vischnu von gleicher Wahrheit sei wie die christliche Lehre von der Menschwerdung. Er antwortet: »Die Religionsbücher aller Völker und Zeiten haben von dem Geheimnisse der Inkarnation dunkler oder deutlicher geredet. — Von den heiligen Schriften der Christen dagegen lässt sich erwarten, dass sie die Lehre von dem menschgewordenen Sohn Gottes in höchster Klarheit enthalten« (323). Was die Menschwerdung Gottes in der Gestalt des historischen Christus anbetrifft, so heisst es: »Der Sohn Gottes wurde Mensch nur in der Zeit, weil die Menschheit bis dahin nirgends eine solche Einheit mit Gott gezeigt, dass das, was ewig war, nun auch geschichtlich existieren konnte: was aber Gottes Ratschluss war, ohne in der Zeit vollendet und erfüllt zu sein, nennen wir vorherbestimmt« (280). Diese Sätze erinnern uns lebhaft an Schellings Worte, Christus sei eine von Ewigkeit beschlossene, in der Zeit aber vergängliche Erscheinung. So gilt auch das Geborenwerden, als Anfang des Daseins in der Zeit, nicht

vom Sohn Gottes, sondern nur von der Menschheit, »sofern sie für den Sohn Gottes geboren wurde«. Die Menschwerdung ist so zu denken, »dass er, der Sohn Gottes, diese ihm geborene Menschheit an- und aufnahm, um sich ihrer zu bemächtigen« (282). Dementsprechend ist »der Begriff von einem Gottmenschen der von einem Menschen, dessen Bewusstsein von demjenigen, wie es Gott von sich selber hat, nicht wesentlich verschieden. Es beruht demnach dieses Dogma wesentlich auf der Vorstellung von der Religion, die aus Gott ist, sofern sie nun auch die Menschheit so innig durchdrungen und sich angeeignet hat, dass ihr, der Menschheit, Gott selber, d. h. Gott, der aus Gott ist, d. h. der Sohn Gottes, oder was das Nämliche, das Bewusstsein Gottes aus Gott oder die Religion, diese göttliche Natur, im eigentlichsten Sinne zur andern Natur geworden« (296) [1]). Das ist wohl die grösste Taschenspielerei, die mit dem Dogma vorgenommen werden kann — so urteilt F. H. von Frank [2]). Danach wird es begreiflich, dass »die Menschwerdung des Sohnes Gottes nichts anderes ist, als die vollkommenste Menschlichwerdung des vollkommensten Bewusstsein Gottes, eine Heiligung und Durchdringung der menschlichen Natur mit unmittelbar göttlichen Kräften« (295).

Fassen wir das Resultat dieser Ausführungen zusammen: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, d. h. die Selbstanschauung Gottes in der menschlichen Vernunft als Gottesbewusstsein, vollzieht sich von Ewigkeit her in der Geschichte der Menschheit. Seine höchste Stufe innerhalb der Menschheit erreicht

1) Zugleich als Probe des schwerfälligen Stils der »Grundlehren«.

2) Geschichte und Kritik der neueren Theologie S. 169.

das Gottesbewusstsein im historischen Christus, welcher deshalb der Gottmensch κατ' ἐξοχήν genannt werden kann. Es besteht kein Zweifel, dass diese Anschauungen auf Schellingschem Boden erwachsen sind.

Auf der andern Seite wird nun aber, wie bereits erwähnt, in korrektester Weise die biblische und kirchliche Christologie von der Jungfrauengeburt und der Zweinaturenlehre bis zur communicatio idiomatum vorgetragen. Im Unterschied von allen anderen Menschen wird Christus eine vollkommene Einheit der göttlichen und menschlichen Natur (per naturam) zugeschrieben, während sonst überall nur eine Vereinigung der beiden in verschiedenen Graden (per gratiam) stattfindet (317).

3. Von den Verdiensten des Gottmenschen.

a) Von den Ämtern Christi.

Das Mittleramt Christi zwischen Gott und Menschen ist ein dreifaches: ein prophetisches, priesterliches und königliches. In dieser Ämterlehre reproduziert zwar Marheineke die Kirchenlehre aufs genaueste, aber wir empfangen oft den Eindruck, als wäre ihm Christus nur das göttliche Prinzip in der Menschheit überhaupt, die »Grundform der Menschheit«, wie er gelegentlich genannt wird (380). Marheineke spricht beständig von »Prinzip«, »Sinn und Prinzip«, »Idee« der einzelnen Lehren, nachdem er zuerst das Biblisch-Historische und das Kirchlich-Dogmatische wiedergegeben hat. Wir begegnen hier dem Einfluss Schellings, der darauf drang, in den

einzelnen Dogmen die spekulativen Ideen zu erkennen[1]). Die Dogmen dürfen nicht empirisch verstanden werden, sondern sind entsprechend der subjektiven Symbolik des Christentums spekulativ aufzufassen. So erläutert Schelling die Idee der Dreieinigkeit, der Menschwerdung, der Kirche, der Taufe und des Abendmahls.

α) In dieser Weise spricht Marheineke bei der Darstellung des prophetischen Amtes vom Verhältnis der christlichen Religion zur Menschwerdung des Sohnes Gottes. Vom historischen Christus ist fast gar nicht die Rede, dagegen wird die christliche Religion selbst als χριστός bezeichnet (341). Am Ende des Abschnitts gibt uns Marheineke die erwünschte Aufklärung. Zwischen den einzelnen geschichtlichen Hauptmomenten im Leben des Gottmenschen, Geburt, Tod und Auferstehung, besteht ein innerlicher Zusammenhang. Darum kommt es nächst der Kenntnis des äusserlichen Faktums auf die Erkenntnis seiner inneren religiösen Seite an. »Die Einheit beider aber, der faktischen und religiösen, der äusseren und inneren Seite derselben, ist ihre symbolische Natur, das, was uns durch sie Religiöses zu bedenken gegeben wird« (356). Was Strauss in dieser Hinsicht über Daub bemerkt, gilt auch für Marheineke. »In den Erzählungen der Bibel und den Dogmen der Kirche sah Daub unmittelbar die Idee; ob ihr Verhältnis zu jenen ein schlechthin affirmatives sei, oder zugleich ein negatives, darauf wurde noch nicht reflektiert; doch war das Übergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Faktum und Dogma noch nicht als unerlässlich festzuhaltendes gesetzt«[2]).

1) I. 5. S. 294. 297.

2) Strauss, Charakt. u. Krit. S. 100.

β) Das priesterliche Amt. Nachdem die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Genugtuung dargetan worden ist, wird das Versöhnungswerk selbst besprochen. Hier heisst es: »Darum nimmt jeder, der nur ein Mensch und je mehr er dieses ist, an dem Leiden und Sterben des Gottmenschen Teil und übernimmt hiermit jeder zugleich sein eigen Teil« (375). Oder: »In ihm sah Gott die Menschheit eines jeden, der durch den Glauben mit ihm verbunden ist, und nahm sie als ein ihm wohlgefällig Opfer an« (382). Der Versöhnungstod Jesu ist zwar ein einzelnes Faktum, sofern es sich geschichtlich in einer gewissen Zeit ereignete, aber zugleich ein ewiges, weil es von Urzeiten an ein Religionsgeheimnis aller Völker war. Hier übernimmt Marheineke eine Äusserung Daubs, dass der Tod Christi der Opfertod des ewigen Welterlösers sei, welchem die mannigfaltigen Opfer in den Religionen des Juden- und Heidentums nicht vor-, sondern nachgebildet sind und der nun an die Stelle aller Opfer getreten und das ursprüngliche und urbildliche Opfer selber ist[1]). So spricht auch Marheineke davon, dass die vielen unwahren Opfer aller Völker als schwache Vorbilder im Opfertod des Gottmenschen ihr vollkommenstes Ur- und Gegenbild fanden, wodurch sie für immer überflüssig gemacht und abgeschafft wurden (385).

γ) Das königliche Amt. Das theologische Prinzip dieser Lehre ist die ewige Herrschaft Christi über alle Gemüter (392).

b) Von den Ständen Christi.

Die Stände der Erniedrigung und Erhöhung werden als symbolische Darstellungen der beiden Phasen im

1) Zitiert nach Strauss, Charakt. u. Kritiken S. 99.

Kreislauf des religiösen Lebens aufgefasst. Im Leiden und Sterben Christi »ist uns lebhaft vorgestellt der Anlauf menschlicher Schmerzen und Leiden gegen das göttliche Prinzip, wie sie es zu trüben und zu verdunkeln streben, aber doch nichts vermögen . . .« (407). Das Prinzip dieser Lehre ist dies, dass jedem, der mit Gott eins geworden, dessen wahres Leben die Religion selber ist, kein Opfer, selbst seines zeitlichen Daseins zu schwer ist, um es nicht zu heiligen Zwecken mit Geduld und Freiheit zu übernehmen. »In dieser Idee sind die Märtyrer aller Zeiten in dem Herrn entschlafen« (408).

Was bedeutet die Höllenfahrt Christi? Zunächst — was bedeutet die Hölle? Sie kann »nichts Totes sein: denn sie ist ein Zustand der äussersten Qual. Um dieses zu sein, muss sie in denen, die in ihr sind, Bewusstsein ihrer Verbrechen und Missetaten voraussetzen, oder dies Bewusstsein selber sein«. »Die Seelen also sind in der Hölle, sofern sie in ihnen ist.« Die Hölle ist nichts Sinnliches, Lokales, Körperliches, sondern ein Zustand seelischer Qual. »Gleich wie das Glied am Körper, sich egoistisch isolierend und inflammiert, wie im Feuer brennt, also brennt die Seele ausser Gott in dem Bewusstsein ihrer Schuld, wie in qualvollen Flammen« (413). Danach ist das Prinzip der Höllenfahrt folgendes: »Auch in den verworfensten Seelen, in dem schwärzesten Abgrund eines bösen Gemüts, . . . zeigt sich noch ein lichter Punkt, an welchem sich Christus verkündigt«. »Und so angesehen, ist die Lehre von der Höllenfahrt Christi eine Religionswahrheit, deren Fundament gerade so fest und sicher ist, als das aller übrigen« (415). In ähnlicher Weise werden die Auferstehung, die Himmelfahrt und die

Wiederkunft Christi zum ewigen Weltgericht spiritualisiert oder »symbolisiert«. Als besonders charakteristisch sei noch die »Idee« der Himmelfahrt hervorgehoben. »In der Himmelfahrt des Herrn wird uns zu verstehen gegeben die Lehre: dass die Religion, die ihren Ursprung in Gott hat, nicht auf der Erde ihres Bleibens hat, sondern notwendiger- und ewigerweise dahin zurückgeht, von wo sie ausgegangen« (427). Bei der Beurteilung der biblischen Lehre vom Weltgericht ist für Marheineke das Wort Schillers »die Weltgeschichte ist das Weltgericht« massgebend geworden. »Gott richtet die Welt. Durch Christum richtet Gott die Welt. Er, in welchem Gott eins ist mit der Menschheit, richtet die Welt. Die Menschheit auf jeder höheren Stufe ihrer Verbindung mit Gott richtet die Welt; so die Heiligen und Apostel. Der mit Gott und Christo einige Mensch richtet die Welt, wird aber von niemand gerichtet: denn er hat den ewigen Richter nicht gegen sich. Das Gericht Gottes und Christi über die Welt ist in jeder Zeit: wenn es ein letztes, ein jüngstes Gericht geben soll, so muss ihm notwendig mehr als eins vorhergegangen sein« (432).

Zu den Verdiensten des Gottmenschen gehören auch seine Wunder, welche darum von Marheineke unter dieser Rubrik im Anschluss an die Ständelehre behandelt werden.

c) Von den Wundern.

Wunder und Weissagungen sind für uns Geheimnisse, welche den uns bekannten Natur- und Geistesgesetzen, sowie unserer gewohnten Auffassung der Raum- und Zeitverhältnisse widersprechen. Aber die räumlich-zeitliche Sinnenwelt ist nicht die eigentliche, wahre Welt. Schon Kant hatte gezeigt, dass die Ge-

setze des Raumes und der Zeit als Formen der Anschauung nur subjektive Bedingungen der menschlichen Erkenntnis darstellen. Unsere räumlich-zeitliche Auffassung vermag nur die vergänglichen Erscheinungen der Dinge zu begreifen, ihr wahres Wesen und ihre innere Ordnung bleibt uns verborgen. In diese »falsche« Welt des Raumes und der Zeit ist der Mensch mit der ersten Sünde eingetreten (440. 428). Zu gleicher Zeit ist die unwandelbare Ordnung, welche Gott in und mit der Schöpfung in die Natur gelegt hat, das Gesetz, zur Fessel für die physische und moralische Welt geworden.

Solange der Mensch die Raum- und Zeitwelt für die wirkliche hält, vermag er nicht an Wunder zu glauben, weil sie den ihm bekannten Naturgesetzen widersprechen. Erst wenn er sich über die Schranken des bloss Zeitlichen und Irdischen erhebt, dann erkennt er in den Wundern die Strahlen der göttlichen, übersinnlichen Welt, welche in die unsere hereinleuchten. Die Wunder stehen in keinem Gegensatz zur göttlichen Weltordnung, sondern bei ihnen fällt nur das weg, »was uns in dem Naturgesetz Gott verbirgt und an der Natur das eigentlich Unnatürliche ist und das Falsche« (449). So erwächst der Begriff des Wunders aus dem Zwiespalt zwischen unserer subjektiven, räumlich-zeitlichen Auffassung und den Wirkungen der wahren, übersinnlichen Welt. Deshalb existiert auch für Gott, der nur eine göttliche Weltordnung kennt, ebensowenig der Begriff des Wunders, als Raum und Zeit Grenzen seiner Wirksamkeit bedeuten (441. 439).

Ob und wieweit Marheineke in seiner Lehre vom Wunder Schellingschen Gedanken gefolgt ist, kann nicht erwiesen werden. Dagegen tritt die Ähnlich-

keit seiner Auffassung mit derjenigen, welche in der »Methode des akademischen Studiums« und der »Philosophie der Kunst« skizzenhaft vorliegt, klar zutage. Der Gedankengang ist hier folgender: Das Christentum begann mit einem Gefühl der Entzweiung der Welt mit Gott. Mit dieser Trennung in zwei Welten, eine übersinnliche und eine sinnliche, ist bereits der Begriff des Wunders gegeben. »Wunder ist eine vom empirischen Standpunkt aus angesehene Absolutheit, die in die Endlichkeit fällt, ohne deswegen ein Verhältnis zu der Zeit zu haben«[1]). Der Gegensatz des Übersinnlichen und Sinnlichen findet in der subjektiven Symbolik des Christentums, welche beide auf eine unbegreifliche Weise als eines denkt, eine bloss innerlich zu schauende Auflösung. Eine solche subjektive Einheit, die ihrem Wesen nach ein Geheimnis, ein Mysterium, ist, drückt der Begriff des Wunders aus[2]).

Nach Marheineke ist der Wunderglaube eine Unvollkommenheit der menschlichen Natur, nämlich wenn man ihn von der Seite des Wundertuns aus betrachtet. Christus brauchte nicht an Wunder zu glauben, er tat sie. Als der weiseste und heiligste Mensch, in dem göttliche und menschliche Natur eine vollkommene Einheit bildeten, nahm er auch an Gottes Allmacht teil, im Bewusstsein des Ewigen vermochte er die Schranken des Raumes und der Zeit zu durchbrechen. In ähnlicher Weise bemerkt Schelling: »Christus war durch seinen blossen Willen Herr der Natur, er in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte«[3]). Während bei uns die Trennung der Er-

1) I. 5. S. 439.
2) I. 5. S. 293.
3) I. 7. S. 463.

kenntnis- und Willenskräfte eine wirkliche Tatkraft verhindert, beruht Christi Wundermacht auf ihrer harmonischen Vereinigung. Der Anlage nach, gleichsam im Keim, liegen in jedem Menschen Christi Wunderkräfte verborgen. Propheten und Wundertäter aller Zeiten sind ein beredtes Zeugnis für diese »divinatorischen und thaumaturgischen Kräfte, welche selbsttätiger Entwicklung und Übung fähig sind« (453).

III.

Von Gott dem Geist.

Auf die Thesis des Vaters und die Antithesis des Sohnes folgt die Synthesis des heiligen Geistes. Marheineke stellt hier die Lehre von der Dreieinigkeit voran, geht dann zur Wirksamkeit des Geistes in der Welt, der Weltregierung, über und schliesst mit der Lehre von der Kirche.

Obgleich dieser Hauptteil vieles Treffende und Bemerkenswerte enthält, so tritt doch hier das spekulative Element gegenüber der rein theologischen Darstellung des Dogmas bedeutend zurück. Wir werden deshalb nur einzelne Punkte in Marheinekes Ausführungen zu berücksichtigen haben.

1. Auf Schellings spekulative Würdigung der Dreieinigkeitslehre, die wir oben besprochen haben, brauchen wir hier nicht mehr zurückzukommen. Hervorgehoben sei nur, dass bei Marheineke wie bei Schelling der Geist als eine bestimmte Relation, das »Band der Liebe«, zwischen dem Vater (dem Urbild) und dem Sohn (dem Gegenbild) aufgefasst wird (471)[1]).

2. Der heilige Geist wird zwar im Anschluss an die Kirchenlehre als die dritte Person der einen göttlichen Substanz definiert und der metaphysische Be-

1) I. 7. S. 378.

griff der Wesensgleichheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne aufrechterhalten; nach zahlreichen anderen Stellen dagegen versteht Marheineke unter dem heiligen Geist den Geist der christlichen Gemeinde, das »ideale Prinzip« in der Welt, »die herrschende Seele der neuen Welt« (Schelling)[1]). Dabei kommt die für Marheineke charakteristische Identifikation von Gottes- und Menschenbewusstsein zum Ausdruck. »Nicht wir, sofern wir etwas von Gott verschiedenes sind, erkennen oder lieben wir Gott, sondern Gott in uns ist es, der sich selbst erkennt, kraft seines Geistes, . . . denn nur Gott erkennt Gott« (500. 515). Dieses Sichselbsterkennen Gottes in uns ist nur deshalb möglich, weil der menschliche Geist, das Ebenbild des göttlichen Geistes (503), ein Geist mit Gott ist (507). Die Idee Gottes, die Vorstellung, welche Gott von sich selbst hat, ist mit unserer Vernunft, dem Wesen des menschlichen Geistes, identisch. »Denn die Idee Gottes als Vorstellung von Gott, wie sie im Menschen ist, ist zugleich die Vorstellung von Gott, wie sie in Gott ist« (506). An anderer Stelle wird die menschliche Seele ein Gedanke Gottes genannt. »Ihre Realität besteht allein darin, eine Idee Gottes zu sein« (117. 120). Deshalb braucht sich die Seele als »Wohnstätte Gottes« (518) nur ihrer selbst wahrhaft bewusst zu werden, um Gott in sich zu erkennen und zu lieben. (504. 118). »Ein göttlich Leben ist aller Geheimnisse beste und vollkommenste Auflösung« (517) oder: »Führe ein göttlich Leben, . . . dann wird sich Gott selbst und sein Dasein dir so beweisen, dass du gewiss nicht zweifeln wirst« (124). Jakobi und Schelling[2]) stellen

1) I. 5. S. 292. 432.
2) I. 6. S. 561 f.

dieselbe Forderung, »denn die adäquate Idee Gottes, als adäquate, ist nicht denkbar, ohne dass ein göttliches Leben aus ihr folge«. So ist es begreiflich, dass der Seele Gottes Dasein so gewiss, ja viel gewisser als ihr eigenes ist (118). Die Idee Gottes im Menschen ist dem menschlichen Selbstbewusstsein gegenüber das Primäre. »Das Selbstbewusstsein ist nicht die Wurzel, sondern nur das erste Gewächs und Produkt aus derselben« (119).

Mit diesen Erörterungen kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Darstellung zurück: Das vernünftige Bewusstsein des menschlichen Geistes (Vernunft = Seele = Geist) ist für Marheineke zugleich ein Gottesbewusstsein, vermöge dessen Gott sich seiner selbst wahrhaft bewusst wird. Dass diese Gedankenreihe fast nur einen populären Kommentar zu den entsprechenden Stellen des Identitätssystems bildet, haben wir bereits oben nachgewiesen.

3. Aus der gemeinschaftbildenden Kraft der Religion erwächst die Kirche. Sie verhält sich zur Religion wie die Geselligkeit zur Einsamkeit (568). Denn »unerträglich ist es dem Glaubenden und schauderhaft, einsam zu stehen in seinem Glauben und ohne die Bürgschaft der Wahrheit seines Glaubens zu haben in und aus der Gemeinschaft der Gläubigen« (35). In diesem Sinne wird die Kirche die »objektive Religion« genannt (568). Als die »übersinnliche Gemeinschaft der im Glauben an Christum Vereinigten« ist sie der Leib Christi, dem die einzelnen Gläubigen als Glieder angehören (572. 575.) »Diese alle einzelnen Persönlichkeiten in sich befassende grund- und urmenschliche Persönlichkeit Christi ist es, an welche sie alle ihr besonderes Leben verlieren, um in ihm ihr wahres

Leben gewinnend wieder aufzuerstehen und durch ihn stark und unüberwindlich zu werden« (572).

Es gibt nur eine wahre, christliche oder katholische Kirche. »Sie umfasst alle Zeiten und Nationen, sie gehört keiner allein an, sondern ihr gehören sie alle an«. »Wie gross auch jede äussere Verschiedenheit sei unter den Gläubigen, im Geist und Glauben sind sie eins und im Wesentlichen nicht getrennt von einander« (577. 713.) Diese eine katholische Kirche erscheint unter verschiedenen Formen als griechisch-katholische, römisch-katholische und protestantisch-katholische oder evangelische Kirche (582).

Marheinekes Kirchenbegriff zeigt mit dem Schellings eine unverkennbare Ähnlichkeit. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in der christlichen Religion ist nach Schelling die Geschichte, »aber diese ist endlos, unermesslich, sie muss also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentiert werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt«[1]). Diese symbolische Anschauung ist die Kirche. Sie wird als der sichtbare Leib Gottes, dessen einzelne Glieder die Gläubigen sind, bezeichnet. Ihr Kultus ist ein lebendiges Kunstwerk, gleichsam ein geistliches Drama, woran jedes Glied teilnimmt. »Die populäre Richtung des Christentums, das Prinzip der Kirche, alles wie ein Ozean in sich aufzunehmen, auch die Elenden und Verachteten nicht von sich auszuschliessen, das Streben mit Einem Wort, katholisch, universell zu sein, musste

1) I. 5. S. 293.

sie bald bestimmen, eine äusserliche Totalität, gleichsam einen Leib sich zu geben«.

Im Anschluss an den Abschnitt von der Kirche behandelt Marheineke die Artikel vom Wort Gottes, von den Sakramenten und vom Leben in der Kirche nach dem Tode.

Das äussere Wort Gottes, die heilige Schrift, weist notwendig auf seinen Ursprung aus dem innern Wort Gottes, der göttlichen Vernunft, zurück (594). Das Wort ausser uns, in Schrift und Kirche, könnte ohne das Wort Gottes in uns nicht verstanden werden. Zwischen beiden besteht kein Widerspruch, auch hat keines vor dem andern einen Vorzug. »Dem Christen ist jeder Christ eine heilige Schrift und ein Brief Gottes an ihn, dessen lebendige Züge, vom Geiste Gottes gegraben, er nur in dem Masse verstehen kann, als er selber dem nämlichen göttlichen Geiste nicht fremd ist« (595). Das Wort Gottes (der Logos) wirkt von jeher unter den Menschen, aber erst im Christentum entstand eine ihm ganz entsprechende heilige Schrift »als lebendige Analogie zur Menschwerdung Gottes« (597).

An den Sakramenten unterscheidet Marheineke in der Weise Schellings[1]) eine ideelle und eine symbolische Seite: die »religiöse Idee« und die »symbolische Form« (685). Die übersinnliche Seite, die Idee, der Taufe, »ist die Feuertaufe des göttlichen Geistes, welcher die Herzen durchbrennt und sie der Wassertaufe geneigt und würdig macht, wie auch die schon durch dieselbe in der Kirche sind, zwingt, ihre neugeborenen Kinder frühe schon Christo darzubringen« (696). Von der Bedeutung des Abendmahls spricht

1) I. 5. S. 434.
2) I. 5. S. 434.

Schelling ausführlicher. »Die Kirche, deren sakramentliche Symbole Brot und Wein sind, . . . ist der Leib des Herrn. Sie ist es, an welcher der Geniessende nicht nur teil nimmt und seine Teilnahme erklärt, sondern von der er auch in und mit dem Genusse eins werdend mit ihr, zugleich eine lebendige, geistige, übersinnliche Wirkung auf sich erfährt nach dem Masse seines Glaubens. Dafür spricht auch die Natur der so tiefsinnig gewählten Bestandteile des Abendmahls, des Brots, welches aus vielen einzelnen Körnern ein koaguliertes Ganzes bildet, des Weins, welcher aus vielen einzelnen Trauben und Beeren in eine Masse zusammengeflossen ist. So und nicht anders ist der Leib Christi verbunden mit den sichtbaren Zeichen, . . . dass sie kraft seines weihenden Geistes in die Einheit aufgenommen sind mit der Kirche, welche der Leib Christi ist« (715). »Die innige Vereinigung mit der Kirche ist die innere Vereinigung mit ihm, der wahre Genuss Christi selbst und hiermit zugleich der beseligende Gottesgenuss. Hoc est frui Deo« (717).

Was das Leben nach dem Tode anbetrifft, so hält Marheineke an einer besonderen Fortdauer der Seele fest. Öfters finden sich zwar Anklänge an Schelling, z. B. wenn er sagt, in der Gemeinschaft mit Gott liegt alles wahre, ewige Leben zugleich als ein seliges beschlossen; die Religion als Gottesbewusstsein »löset doch ihrer Natur nach die Zeit in ihr Nichts auf und hebet den Menschen notwendig darüber hinaus« (166. Schelling: Jede Seele wird insofern der Unsterblichkeit teilhaftig, als sie in Gott ist[1]). »Dieses Ewige der Seele aber ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer, sondern es hat

1) I. 6. S. 566.

überhaupt kein Verhältnis zur Zeit«[1]). An anderer Stelle gründet Marheineke die Unsterblichkkeit auf das Bewusstsein des wahrhaften Seins, dessen die Seele fähig ist. »Dieses Seinsgefühl ist ein göttliches und hiermit zugleich Gefühl ewigen Seins: Das wahre Sein ist notwendig zugleich ein ewiges« (731. Schelling: Unsterblich kann nur sein, was unsterblich ist[2]). An Spinoza erinnert folgende schöne Stelle: »Denn kann auch eine Seele, welche Gott liebt oder dieser Liebe fähig ist, wie des Kindes Seele, jemals vergehen? Liebt ihn die Seele mit einer andern Kraft und Liebe, als selber nur mit der seinigen und fühlt sie mit diesem göttlichen Leben nicht zugleich sein ewiges Selbst in sich? Der Mensch ist von Gott zu keinem andern Zweck geschaffen als ihn zu lieben. Hieraus folgt notwendig, dass er dazu geschaffen ist, Gott ewig zu lieben« (730).

Das Wie und Wo des Lebens nach dem Tode ist uns freilich verborgen, »gewiss, weil sonst, von der Wonne solches Wiedersehns zu lebhaft ergriffen, von der Liebe zu den Ihrigen zu weit hingerissen und mit zu grosser Verachtung dieses geringen, irdischen Lebens sich die Menschen einander nicht überleben, sondern sich ihren geliebten Toten in die einsamen Gräber nachstürzen würden« (733).

Wer nicht nur an eine Unsterblickkeit des Geistes, sondern auch der Seele glaubt, der nimmt zugleich eine fortdauernde Einheit des Geistes mit einem verklärten, ätherischen Leibe an, denn die Seele ist nichts anderes, als das Band des Geistes und des Leibes (736. 734.)

1) I. 6. S 60.
2) I. 6. S. 566.

Nach der Auferstehung der Toten und dem Weltgericht »wird und muss auch die Natur der Erde sich verwandeln, das Unreine sich verzehren und wird dann auch unstreitig ein neues Leben auf einer neuen Erde sein«. (734).

Schluss.

Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass Marheinekes spekulative Dogmatik wesentlich in einer Umdeutung der kirchlichen Hauptdogmen in Schellingsche Philosopheme besteht. Allerdings vergisst er über dem spekulativen Standpunkt nie den dogmatischen, sodass wir häufig die Wahl haben, ob wir in den spekulativ umgedeuteten oder in den korrekt wiedergegebenen kirchlichen Dogmen Marheinekes eigenste Meinung suchen dürfen. Doch lässt uns vieles darauf schliessen, dass es ihm vor allem darauf ankam, gegenüber dem Rationalismus das altkirchliche Dogma wieder herzustellen, und dass ihm dabei Schellings religionsphilosophische Spekulationen ein Mittel waren, um Begriffe wie Trinität, Menschwerdung Gottes, Offenbarung, Erbsünde, Teufel u. a. m. zeitgemäss zu rekonstruieren. Leider ist es ihm aber nicht gelungen, den dogmatischen Standpunkt mit dem spekulativen wirklich zu versöhnen, sodass uns die »Grundlehren« gewissermassen den Anblick eines Januskopfes mit einer philosophischen und einer altkirchlich-orthodoxen Seite darbieten. Dass es dabei von Widersprüchen und Inkonsequenzen wimmelt, glauben wir an einzelnen Beispielen verdeutlicht zu haben.

Die Aufnahme, die seine Dogmatik bei den Zeitgenossen fand, bespricht Marheineke in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Grundlehren« (1827). Die Heerführer des Rationalismus, Röhr und Bretschneider, hatten die »Grundlehren«, »eine von allen kritischen Richterstühlen Deutschlands verdammte Dogmatik«, ein Dunst- und Nebelgebäude genannt; Marheinekes Rechtgläubigkeit sei ein leeres Wort- und Formelspiel, hinter dem er seinen phantastischen, idealistisch-mystischen Pantheismus zu verbergen suche. Auf diese Polemik erwiderte Marheineke nicht minder scharf. Das Bild, das er dabei vom Rationalismus und vom Supranaturalismus entwirft, zeigt die Flachheit und Leerheit, in welche diese Richtungen zuletzt verfallen waren, auf das deutlichste.

Die zweite, völlig umgearbeitete Auflage der »Grundlehren« steht bereits auf Hegelschem Boden. Wie Daub hatte sich auch Marheineke im berechtigten Verlangen nach einer strengeren Methode, als das Identitätssystem und die Freiheitslehre Schellings zu bieten vermochten, dem jetzt bekannt und berühmt gewordenen Hegel zugewandt. Daub und Marheineke waren die vertrauten Freunde und Schüler Hegels: Dem Einfluss Daubs verdankte Hegel seine Berufung nach Heidelberg; Marheineke hielt nach Hegels Tod die Trauerrede in der Aula der Universität und die Grabrede; ausserdem war er an der Herausgabe der Gesamtwerke Hegels beteiligt, wobei er die Vorlesungen über Religionsphilosophie nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes redigierte.

Daub und Marheineke bildeten neben Rosenkranz, Michelet und Vatke das »Centrum« der Hegelschen Schule. Marheineke war der Dogmatiker oder kirch-

liche Religionsphilosoph (nach Rosenkranz) unter den Hegelianern. Er galt als ein Koryphäe der theologischen Literatur, der »rastlos die Kirche mit der Wissenschaft zu vermitteln strebte«, tiefergreifend durch priesterliche Weihe. (Rosenkranz, Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems 1840. S. 266). Von seinem Eifer, Hegels Religionsphilosophie als die zum Bewusstsein erhobene Kirchenlehre darzustellen, zeugen die bereits erwähnten »Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft« 2. Aufl. (1827) und unter den nach seinem Tode von Matthies und Vatke herausgegebenen theologischen Vorlesungen ein »System der christlichen Dogmatik« (1847). Dieses stimmt zwar mit den »Grundlehren« von 1827 inhaltlich vollkommen überein, dagegen ist hier der dialektische Formalismus Hegels in strengster und striktester Weise nachgebildet. Eine vortreffliche, ausführliche Darstellung der Hauptgedanken des »Systems« unter Berücksichtigung der Abhängigkeit Marheinekes von Hegel hat E. A. Weber in seiner Dissertation »Le système dogmatique de Marheineke« (Strassburg 1857) gegeben. Auf ihn müssen wir verweisen, weil eine eingehende Würdigung des Hegelianers Marheineke den Rahmen und das Ziel dieser Arbeit überschreiten würde. Doch sei gestattet, in aller Kürze mit Rücksicht auf die »Grundlehren« (1819) die Hauptgedanken der beiden späteren Dogmatiken anzudeuten.

Die Grundvoraussetzung des Systems, die Identität von Denken und Sein, und die Gliederung des Ganzen sind dieselben geblieben. Dagegen herrscht über das Verhältnis der Spekulation zum Dogma eine grössere Klarheit: Der Schrift- und Kirchenlehre eignet derselbe spekulative Inhalt in der Gestalt der Vor-

stellung, welchen die Spekulation in der Gestalt des Begriffs enthält. Deshalb bespricht Marheineke bei der Abhandlung der einzelnen Lehren zuerst die Aussagen der Schrift und der Kirche und entwickelt dann den spekulativen Gehalt des Dogmas. Hier gibt er sich oft nur geringe Mühe, die für das Dogma negativen Resultate der Spekulation mit kirchlichen Ausdrücken zu verhüllen. Eine Trinität abgesehen von der Welt wird nicht anerkannt. Betrachtet man den durch das Sichselbstdenken Gottes entstandenen Sohn in seiner Objektivierung, so erscheint er als der Gott in seinem Ausser-sich- oder Anderssein, als die Welt. Die Identifikation des religiösen Bewusstseins der Menschheit mit dem Sein Gottes, die Lehren von der ewigen Menschwerdung Gottes und der Person des Gottmenschen sind uns bereits bekannt. Das Böse gehört notwendig zum Entwicklungsprozess der Menschheit; die Freiheit als Kraft der Entscheidung für oder gegen Gott wird geleugnet; die Unsterblichkeit ist die ζωὴ αἰώνιος im Sinne Schleiermachers: mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick; die Auferstehung stellt die Selbstbefreiung des Geistes zu sich dar. In Beziehung auf die Lehre vom Bösen und auf die Eschatologie sind Marheinekes Anschauungen weit negativer als in seiner ersten Periode. In vielen andern Punkten, z. B. über das Verhältnis von Gott und Welt, treffen wir eine grössere Deutlichkeit der Darstellung. »Die theosophischen Nebel, in die Marheineke in der Weise der späteren Schellingianer eingehüllt war, verscheuchte der scharfe Wind der Hegelschen Philosophie«. (G. Frank).

Dem dialektischen Prozess der absoluten Idee entsprechend gestaltet sich die Einteilung des Systems folgendermassen:

1. Thesis. Der reine Gedanke Gottes in der Bestimmungslosigkeit seines Ansichseins, der Vater (Wesen, Sein, Eigenschaften Gottes).

2. Antithesis. Gott in seiner Selbstunterscheidung als innere und äussere Offenbarung, der Sohn (Offenbarung in Gott, in der Welt, Gottmensch).

3. Synthesis. Gott, der aus dem Unterschied seiner selbst in die unendliche Einheit zurückkehrt, der Geist (Trinität, Gnadenwirkungen, Reich Gottes).

Anhang.

Als Friedrich Wilhelm IV. im Jahre 1841 den greisen Schelling nach Berlin berief, um dem herrschenden Hegelianismus ein Gegengewicht zu bieten, beteiligte sich auch Marheineke an dem allgemeinen Kampfe der Hegelianer gegen den grossen Rivalen ihres Meisters. Hatte Marheineke einst im Banne der Identitätsphilosophie und der Freiheitslehre Schellings gestanden, so verstimmte ihn jetzt dessen gnostische Existentialphilosophie, das System der »Mythologie und Offenbarung«, um so mehr. In zwei Schriften, »Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie« (Berlin 1842) und »Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie« (Berlin 1843), polemisiert er gegen Schelling[1]). Im

1) Vgl. dazu R. E. 3. Aufl. Bd. XII. S. 308f. (G. Frank). Schelling und die Theologie. Berlin 1845. S. 29f.

Unterschied von der negativen oder rationalen erscheint ihm Schellings positive Philosophie als ein Verlassen des Standpunktes der Idee, nicht als ein Auf-, sondern als ein Hinrichten der Vernunft. »Gnosis und Theosophie, die im Elemente der Gnosis, der Phantasie, versiert, ist gegen die Spekulation, die den Begriff zu ihrer Seele hat, im gegenwärtigen Stadium der Geschichte der Philosophie völlig unmöglich«. Schellings neue Theogonie sei die Beschreibung des menschlichen Naturprozesses, der blindgeborene Gott, von welchem der wahre Gott herkommen soll, ein Moloch, dem gleich den jungen Hunden erst mit der Zeit die Augen aufgehen, die Offenbarungsphilosophie, weil sie Begriff und Realität auseinanderfallen lässt, eine nichts erklärende, ihr Urheber der unrechtgläubigste Rechtgläubige unter den Philosophen. »Wenn Theologen solcher Lehre Beifall spenden, so muss man sagen, dass sie nicht wissen, was christliche Theologie sei«.

Literatur.

Abgesehen von den bereits angeführten Werken, welche für Marheinekes »Grundlehren der christlichen Dogmatik« (1819) in Betracht kommen, seien erwähnt:

Puenjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie II. Bd. Braunschweig 1883.

Otto Braun, Schellings geistige Wandlungen, Jenaer Dissertation. Leipzig 1906.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 6. Aufl. 1908.

W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Tübingen 1903.

Otto Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl. Berlin 1893.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

»Die Grundlehren der christlichen Dogmatik« (1819)

Einleitung in die Dogmatik 13

1. Begriff und Zweck der Dogmatik 18

2. Vom Inhalt der Dogmatik 19

3. Form der Dogmatik 22

I. Von Gott 33

1. Vom Sein Gottes 33

2. Vom Wesen Gottes 35

3. Von den Eigenschaften Gottes 38

II. Von Gott dem Sohn 43

1. Von der ewigen Existenz des Sohnes aus dem Vater 45

a) Von der Offenbarung 50

b) Von der Schöpfung 52

c) Vom göttlichen Ebenbild 59

α) Vom anerschaffenen Ebenbild . . . 59

β) Vom verlorenen Ebenbild 63

2. Von der Menschwerdung des Sohnes Gottes . 72

a) Von der göttlichen Erhaltung und Providenz 72

b) Von der göttlichen Erlösung und Prädestination 73

c) Von der Person des Gottmenschen . . . 78

3. Von den Verdiensten des Gottmenschen . . 82

a) Von den Ämtern Christi 82

b) Von den Ständen Christi 84

c) Von den Wundern 86

III. Von Gott dem Geist 89

Schluss 96

Anhang 100

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Heinrich Ludwig Zoeller, wurde geboren am 25. September 1886 zu Ueskueb (Türkei) als Sohn des † Oberingenieurs Ludwig Zoeller und seiner Gattin Helene, geb. Birkmann. Ich bin badischer Staatsangehöriger und evangelischer Konfession. Den ersten Schulunterricht erhielt ich in der deutschen Schule zu Adrianopel; hierauf besuchte ich die Bürgerschule und das Progymnasium zu Forst i. L., die höhere Knabenschule zu Sommerfeld i. L. und die Gymnasien zu Gera (Reuss) und Steglitz (bei Berlin), wo ich Ostern 1905 das Maturitätsexamen bestand. Danach bezog ich die Universität Erlangen und von Herbst 1906 an die Universität Heidelberg. Von Herbst 1907 an studierte ich wieder in Erlangen. Ostern 1908 bestand ich die 1. theologische Prüfung zu Karlsruhe. Während meiner Universitätszeit widmete ich mich hauptsächlich den Studien der Theologie und Philosophie, beschäftigte mich aber auch mit Pädagogik, Literatur- und Kunstgeschichte.

Den Herren Professoren Dr. Falckenberg und Dr. Hensel, denen ich auf dem Gebiet der Philosophie wertvolle Anregungen verdanke, sei hier mein ehrerbietigster Dank ausgesprochen.